# Supplemente

zu

# Fr. v. Schlegel's sämmtlichen Werken.

In vier Theilen.

---

## Dritter Theil.

---

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

# Friedrich Schlegel's

# Philosophische Vorlesungen

aus den Jahren 1804 bis 1806.

**Nebst Fragmenten**

vorzüglich philosophisch=theologischen Inhalts.

Herausgegeben

von

**C. J. H. Windischmann.**

## Dritter Theil,

enthaltend des zweiten Bandes erste Abtheilung.

**Zweite Ausgabe.**

**Bonn,**
bei Eduard Weber.
1846.

# Supplemente

zu

# Fried. v. Schlegel's

# sämmtlichen Werken.

---

## Dritter Theil.

(2. Ausg.)

---

Bonn,
bei Eduard Weber.
1846.

Gso. 33324

6 v 5

ERZIEHER AKADEMIE
DER
ADOLF-HITLER-SCHULEN

(3851)

Die

# Entwicklung der Philosophie.

Zweites bis sechstes Buch.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

# Theorie des Bewußtseyns.

## Erster Abschnitt.

### Theorie der Anschauung.

Die Prämissen, die wir in der bisherigen Charakteristik und kritischen Geschichte der Philosophie zu diesem Anfangspunkte der Philosophie selbst gefunden haben, sind 1) die aus der Unsicherheit einerseits der natürlichen Vernunft-Erkenntniß, und andrerseits der Erfahrung hervorgehende, und auf einen Mittelweg zwischen den höhern Quellen und der Erfahrung hinführende Nothwendigkeit, von der Betrachtung des Ich's auszugehen, — 2) der Zweifel gegen den philosophischen Gebrauch des Begriffs der Substanz oder des Dings und 3) die vorläufige allgemeine Idee einer genetischen Methode, die zu einer wichtigeren und reelleren Erkenntniß führt, d. h. die uns das Entstehen und Werden der Dinge und Kräfte zeigen und anschaulich machen soll: im Gegensatz gegen die Logik und ihre Principien des Grundes, des Widerspruchs u. s. w.

Indem wir unsere Betrachtung des Ichs mit der Anschauung beginnen, gehen wir ohne Zweifel wohl von der niedrigsten Stufe und Gestalt des Ich's aus. Was uns dazu bewegt, ist die allgemeine Uebereinstimmung, die über die Bestimmung dieser Stufe Statt findet. Ueber das, was man unter Anschauung versteht, kann bei Keinem die geringste Ungewißheit und Zweifel vorausgesetzt werden, während andere Vermögen allerdings noch Gegenstände des Streites sind und von einigen gar nicht geleugnet werden, wie Einbildungskraft,

Freiheit u. s. w.; und das ist doch allgemein bekannt, daß man zunächst nur von etwas ganz Bekanntem den Anfang machen müsse.

Wir setzen also zum Anfange der Philosophie nichts anders voraus, als a = a. Hiemit wird aber nicht ein Princip der Beharrlichkeit im Gegensatz mit der Thätigkeit, sondern blos die Möglichkeit eines gegebenen Gegenstandes, und die Einsicht in die Verschiedenheit oder Nicht-Verschiedenheit desselben in sich selbst vorausgesetzt. Blos in diesem Sinne ist es gemeint; in diesem Sinne wird aber vielmehr die Nothwendigkeit eines Ich's, d. h. eines freien unabhängigen Princips in der Anschauung, das sich dem Gegenstande entgegensetzt, von dem a selbst verschieden ist. Denn angenommen, daß a=a sey, so kann doch der Grund dieser Gleichheit und ihrer Nothwendigkeit nur in Demjenigen gesucht werden, welches das a denkt, d. h. im Ich. Wir können sie nur in dem Denkenden finden, auch in diesem nur die Nothwendigkeit des Denkens, nicht aber in dem a selbst.

Die Voraussetzung des Satzes a = a trifft also zusammen mit der Voraussetzung eines möglichen Gegenstandes für das Ich; das Ich soll diesen Gegenstand in sich aufnehmen, ihn mit sich verbinden. Dies ist es auch, was nach Aller Uebereinstimmung die Anschauung ausmacht.

Soll nun aber das Ich sich durch diese Aufnahme des Gegenstandes, wobei es sich gegen denselben ganz leidend zu verhalten scheint, nicht ganz und gar in den Gegenstand verlieren, soll es in der Anschauung Ich bleiben, so muß es nicht allein Ich, sondern gleichsam ein Ich des Ichs seyn, es muß das Vermögen der in sich zurückgehenden Thätigkeit haben, d. h. Anschauung ist immer nothwendig mit Vernunft verbunden, setzt diese durchaus voraus. Vernunft ist hier nur ein Vermögen der Anschauung. — Denkt man sich (wie die Empiriker wirklich thun) das Ich auf der niedrigsten Stufe als bloße Empfänglichkeit, als leidenden Behälter des a, so ist es gar keines Bewußtseyns fähig; denn um Bewußtseyn zu haben, um sich des Gegenstandes bewußt zu werden, muß es nicht nur den

Gegenstand, sondern sich und den Gegenstand unterscheiden können. Es muß nicht allein den Gegenstand, sondern auch sich selbst (als den Gegenstand anschauend) anschauen können. Es ist also durchaus unmöglich, daß das Ich ein blos leidender Behälter der Gegenstände sey, da es sich derselben nicht bewußt werden kann, ohne sich seiner selbst bewußt zu seyn. Dies freilich höchst geheimnißvolle Vermögen des Selbstbewußtseyns, das sich bei jedem gleich entwickelt, wirft schon beim ersten Schritt die Ansicht der Empiriker um, die Anschauung führt gleich auf ein anderes Vermögen, welches mehr als sie selbst ist und höher steht, als die Ansicht der Empiriker zugibt.

Es folgt ganz klar: damit es ein a geben könne, muß das Ich sich des a bewußt werden können. Dies ist aber nicht möglich, ohne daß es sich selbst ergreifen, sich in sich selbst verdoppeln, sich seiner selbst bewußt werden könne, durch in sich selbst zurückgehende Thätigkeit. Diese Fähigkeit, das Ich des Ichs zu seyn, ist aber unendlich; denn so wie es eine Anschauung der Anschauung gibt, kann es eben so gut eine Anschauung der Anschauung der Anschauung geben u. s. w. bis ins Unendliche; dies hat gar keine Grenzen. Ginge nun das Ich dieser grenzenlosen Reflexion unbedingt nach, so würde es nie zu einer Anschauung kommen, denn diese sollte ein Auffassen seyn, wobei das Vorstellende sich vom Vorstellenden unterscheidet. In der innern Grübelei und Vernünftelei würde aber das Ich den Gegenstand ganz verlieren. — In dem Vermögen des Selbst-Bewußtseyns selbst liegt noch gar kein Grund zu einer Grenzsetzung. — Es ist also noch eine dritte Bedingung, noch eine dritte Seite des Ichs nöthig, damit es ein a geben könne, und diese ist der Wille, d. h. die Fähigkeit, seine eigene Thätigkeit schlechthin, wenn gleich auch nur negativ zu bestimmen, ihr Grenzen zu setzen, sich selbst theilweise aufzuheben, der unbestimmbaren Bestimmbarkeit der Reflexion ein Ende zu machen.

Diese Fähigkeit, die Grenzenlosigkeit der Reflexion durch endlich-constitutive Bestimmung zu beendigen, ist der Wille, wie Jedermann ihn annimmt.

Soll also beim Anfange der Philosophie blos die Mög-

lichkeit des a gesetzt werden, welche doch jeder Skeptiker zugeben muß, so lassen sich daraus schon die nothwendigen Eigenschaften des Ichs ableiten. Aus dieser Voraussetzung irgend eines Gegenstandes folgt 1) die Ichheit als leidender Behälter gedacht: Sinn; 2) als Fähigkeit, in sich selbst zurückzukehren: Vernunft. 3) Als Fähigkeit, die Reflexion aufzuhalten und die Anschauung beliebig auf irgend einen bestimmten Gegenstand zu richten: Wille. Sinn, Vernunft und Wille sind die aus dem Bewußtseyn der Anschauung nothwendig folgenden, zum bloßen Mechanismus des Bewußtseyns unentbehrlichen wesentlichen Eigenschaften des Ichs. Es sind freilich die niedrigsten, aber auch die allgemeinsten und daher eben zum Anfangspunkte der Philosophie wichtigsten Eigenschaften des menschlichen Geistes. Einbildungskraft und Verstand z. B., die nicht nothwendig aus der Theorie der Anschauung folgen, kann man wohl jemand absprechen, ohne ihm zugleich auch Sinn, Vernunft und Willen abzusprechen. Einer, dem aber eine von diesen fehlt, wäre deshalb ein unvollständiger Mensch.

Wir halten uns also, um überhaupt das Bewußtseyn zu charakterisiren, und dann, unsere Nachfrage nach dem Wissen und der Möglichkeit desselben zu befriedigen, blos an diese niedrigsten, allgemeinsten Bedingungen des Bewußtseyns.

Wir fragen: welches Wissen, welche Erkenntniß kann die Anschauung gewähren. Durch die vorhin aufgestellte Theorie der Anschauung scheint nun zwar noch nichts, oder nur sehr wenig zur Erkenntniß des Ichs gewonnen, es mag uns indessen doch näher dazu führen, und einen sichern Punkt geben, mehr zu gewinnen.

Wir haben a nur als Gegenstand des Bewußtseyns, nicht als Gegenstand an und für sich vorausgesetzt. Ob a etwas sey, — ob wirklich dasselbe außer dem Bewußtseyn existire oder nicht, die ganze Streitfrage, ob es als Ding oder als Anschauung gedacht werden soll, ist bei Seite gesetzt worden.

Durch die Anschauung nach jenen drei Bedingungen erhält a schon eine bestimmtere Gestalt. Anschauung ist nämlich der Zustand des Ichs, wo es einen äußern Gegenstand empfängt,

sich in ihn verliert (dies Verlieren heißt Sinn). Der Sinn ist das, was da anschaut; Wille und Vernunft sind dabei die negativen Bedingungen, ohne welche die Anschauung nie zum Bewußtseyn käme. Diese Thätigkeit (des Anschauens) führt nun herbei, daß der Gegenstand, der da angeschaut wird, durchaus als ruhend, unbeweglich, beharrlich erscheine; — dies ist auch der Grund, warum die Gegenstände im gemeinen Leben als Dinge gelten, und Dinge zu seyn scheinen. —

Sehen wir aber auf die Gewißheit des Gegenstandes sowohl, als der Ichheit, so offenbaret sich wirklich ein Uebergewicht, und es scheint in so fern etwas gewonnen zu seyn; denn in Rücksicht auf Gewißheit ist auch in der gemeinsten Ansicht das Uebergewicht durchaus auf der Seite des Ichs. — Auch hat es sehr viele Zweifler an der Existenz der Dinge gegeben; dies ist sehr erklärlich. — Auf der niedrigsten Stufe des Ichs, in der Anschauung soll etwas in das Ich aufgenommen werden, was doch vom Ich unterschieden würde. Dies a mag nun freilich nur eine scheinbare Verschiedenheit vom Ich haben. Aber es könnte doch auch im Ich vorkommen, ohne weiter etwas mehr als Schein zu seyn. Dieser Ansicht sind alle, welche nur irgend nachdenken, auf dem natürlichen Wege sehr nahe. Es ist immer ein viel natürlicherer Zweifel, als der an dem Ich selbst. Dazu kommt noch, daß das Ich durch die dritte Bedingung, den Willen, von dem a abstrahiren kann, aber nicht von sich selbst. Auch ist es ja so zu sagen viel stärker als a dadurch, daß es in sich selbst zurückzukehren vermag, Ich des Ichs seyn muß, um eine Anschauung zu constituiren; a aber nicht a des a's seyn kann, noch zu seyn braucht, um eine Anschauung zu Stande zu bringen. Es ist also hiermit der Zweifel an dem Ding, und die überwiegende Wahrscheinlichkeit des Ichs gewonnen.

In der Anschauung erscheint uns der Gegenstand immer als etwas Beharrliches, Ruhendes, als von dem Ich Verschiedenes, was es vielleicht gar nicht ist. Offenbar liegt in der Anschauung nichts, was uns hierüber belehren könnte; im Gegentheil liegt in ihr selbst die Begründung für den Beweis, daß

sie uns über nichts belehren könne. Wir können den Gegenstand selbst nie erkennen; der Sinn gibt uns immer nur einen Eindruck, Bild oder Vorstellung von dem Gegenstande, nie ihn selbst. Dies gestehen auch die Empiriker zu, nur treiben sie den Zweifel nicht weit genug. Es könnte ja auch gar kein Ding seyn? da wir nichts von seiner innern Beschaffenheit kennen.— Es könnte ja gar nicht beharrlich seyn, uns nur so erscheinen? — da es uns aber nicht anders erscheinen kann, da es aus der Natur der Anschauung nothwendig folgt, daß der Gegenstand, um ihn von uns selbst unterscheiden zu können, beharrlich und ruhig erscheinen muß, im Gegensatze mit uns selbst; wäre er nicht ruhend, so könnten wir ihn nicht auffassen, es würde den Sinn nur verwirren, die Mannigfaltigkeit der Eindrücke einer den andern verlöschen; der Eindruck des Gegenstandes muß, um eine Anschauung hervorzubringen, fixirt werden, der Wille muß ins Mittel treten, die Aufmerksamkeit beliebig richten, sowohl den Sinn, als die Reflexion fixiren, er muß die Eindrücke des Sinnes fest halten, damit nicht einer den andern verwische und eine Anschauung möglich sey; dies ist es dann, was dem Gegenstand den Schein der Beharrlichkeit gibt, und macht uns eben begreiflich, warum die Gegenstände uns ohne höhere Nachforschungen und Zweifel in dem gemeinen Bewußtseyn als Dinge erscheinen; zugleich enthält es die Begründung zu dem Beweise, daß keine Anschauung ohne Beharrlichkeit möglich sey.

Der erste Schritt in die Philosophie ist uns also der Zweifel an dem Ding und die Wahrscheinlichkeit des Ichs, aber doch nicht mehr als Wahrscheinlichkeit, denn das allgemeine Vorurtheil des Dings kehrt doch bei jeder Anschauung wieder: das a bleibt doch und kehrt immer wieder. Dadurch wird die innere Gewißheit von dem Ich allerdings etwas schwankend gemacht. — Erst dann wird das Verhältniß sich ändern, wenn jener Zweifel an dem Ding sich in völlige Erkenntniß der Richtigkeit und Unrichtigkeit dieses Begriffs auflöst. —

Unsere Philosophie fängt nicht wie andere mit einem ersten Grundsatze an, wo der erste Satz gleichsam der Kern oder erste

Ring des Kometen, das Uebrige ein langer Schweif von Dunst zu seyn pflegt, — wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der Mitte. Aus dem unscheinbaren geringen Anfange, dem Zweifel an dem Ding, der sich doch zum Theil bei allen nachdenkenden Menschen äußert, — und der doch immer vorhandenen überwiegenden Wahrscheinlichkeit des Ichs wird sich unsere Philosophie nach und nach entwickeln und in steter Progression sich selbst verstärken, bis sie zu dem höchsten Punkte menschlicher Erkenntniß durchdringt und den Umfang so wie die Grenzen alles Wissens zeigt.

Der Zweifel an dem Begriffe des Dings ist vollkommen begründet, in so fern dieser Begriff ein bloßes Vorurtheil ist. Daß er dies ist, wird noch deutlicher, wenn wir zeigen, daß jeder Anschauung im Geheimen immer ein Widerspruch zum Grunde liegt. Der Gegenstand erscheint uns in der Anschauung immer zugleich außer und in uns. Außer uns, in so fern wir ihn von uns unterscheiden; in uns aber, in so fern wir es wahrnehmen, in so fern wir in uns aufnehmen. Denn was heißt Anschauen anderes, als etwas in sich aufnehmen, empfangen. In der kantischen Sprache könnte man diesen aller Anschauung zum Grunde liegenden Widerspruch die Antinomie der Anschauung nennen, welcher Ausdruck um so passender wäre, als diese Antinomie wirklich nothwendig ist.

Hier läßt sich nun auch schon die Verschiedenheit unserer Philosophie von der kantischen angeben. Die kantische Philosophie ist im Ganzen im Wesentlichen empiristischer und unserer strengen idealistischen entgegengesetzt. Wenn Kant behauptet, daß die Erfahrung die eigentliche Sphäre und Quelle der Erkenntniß sey, daß die Materie in der Anschauung gegeben sey, Verstand und Vernunft nur die höhere Beziehung und Form hinzuthun; so behaupten wir, in der Anschauung sey gar keine Erkenntniß zu finden. Dies folgt schon aus ihrem innern Widerstreit; dieser ist allein schon hinreichend, der Anschauung alle Ansprüche auf Gewißheit zu rauben. Es wird sich aber noch mehr ergeben, wenn wir den Zweifel an dem Begriffe des Dings zum vollständigen Beweis der Richtigkeit dieses Begriffs werden ent-

wickelt und gezeigt haben, worin eigentlich die Unfähigkeit der Anschauung zur Erkenntniß liege.

Die Anschauung erdrückt, tödtet eigentlich jeden Gegenstand, weil sie nicht statt haben kann, ohne daß der Gegenstand beharrlich gedacht wird; er kann nur angeschaut werden, wenn er fixirt, festgehalten wird. Die eigentliche Erkenntniß soll auf das innere Wesen des Dings gehen, man soll es in seinem innern lebendigen Wesen auffassen, blos dieses ergreifen. Nun gesteht aber Jedermann ein, daß die Anschauung uns nur eine Wirkung, einen Eindruck, eine Erscheinung gibt, und immer noch etwas hinter dem Vorhang zurückläßt. Das Freie, Lebendige, Bewegliche geht in der Anschauung immer verloren; sie zeigt uns blos das Aeußere der Gegenstände; — daher würden sich auch die Philosophen, die einen höhern Begriff vom Wissen haben, als die Lockianer, und doch blos die Anschauung als die Quelle der Erkenntniß ansehen, wie Kant, — viel richtiger geradezu zum Skepticismus bekennen.

In Kant's theoretischer Philosophie fehlt es wirklich nur an dem deutlichen Geständnisse desselben. Das Verhältniß der Anschauung zum Wissen und zum Bedürfnisse des Wissens könnte man also charakterisiren: die Anschauung gibt uns gar kein Wissen, ja sie vermehrt unsere Unwissenheit, doch fühlt jeder, daß durch die Anschauung unsere Wißbegierde und unser Forschen beträchtlich modificirt werden. Gerade dadurch, daß sie uns kein Wissen gibt, wirkt sie auf unsere Wißbegierde; sie überzeugt uns von unserer großen Unwissenheit, macht sie uns fühlbarer, zeigt sie uns von einer neuen Seite, indem sie die Gegenstände derselben vermehrt. Es kann nicht fehlen, durch diese Einwirkung muß sie die Wißbegierde, wenn sie schon rege ist, beträchtlich erhöhen und verstärken; sie erhält durch die einzelnen vermehrten Beweise unserer Unwissenheit die kräftigsten Reizmittel zum Forschen und Stoff zum künftigen Wissen.

Die den Zweifel an dem Dinge immer begleitende Wahrscheinlichkeit des Ichs mag der eigentliche Punkt der Wahrscheinlichkeit überhaupt in der Philosophie seyn. — Die Gegenstände verschwinden und gehen verloren; dasjenige aber, wozu wir

jedesmal zum Behufe des Bewußtseyns zurückkehren müssen, das Ich bleibt immer, freilich nicht als eine deutliche Erkenntniß, sondern vielleicht als ein unauflösliches Räthsel, daher es auch immer nur eine Wahrscheinlichkeit ist. Denn will man das Ich in der Anschauung erkennen, so muß man es fixiren; dann verwandelt es sich aber unter der Hand zum Ding; die Seele, das Leben verschwindet und läßt uns nur die todte leere Hülle zurück; es ist etwas unendlich Flüssiges, Bewegliches, was hier angeschaut werden soll. Dafür erkennt jeder sein Ich. Daher die große Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit eines sichern Ergreifens desselben in der Anschauung, und die Unrichtigkeit jeder Ansicht, wo die fixirte Selbst-Anschauung als Quelle der Erkenntniß aufgestellt wird. Aus dem Gesagten folgt von selbst, daß mit der Wahrscheinlichkeit des Ichs keineswegs behauptet werden soll, die Beharrlichkeit desselben sey wahrscheinlich, sondern blos das Ich schlechthin. Es begleitet uns unaufhörlich. Wollten wir den bei der Anschauung unausbleiblich stattfindenden Zweifel (über das Ding) auch auf diese uns immer begleitende Empfindung erstrecken, so würde er sich gleich selbst vernichten; ohne Selbstbewußtseyn findet durchaus kein Bewußtseyn und ohne dieses ganz und gar Nichts, auch nicht einmal ein Zweifel statt. Vergleichen wir diesen Anfang unserer Philosophie mit dem Anfange jener Philosophie, die in dieser Hinsicht wirklich die vollständigste und vorzüglichste ist, — die Fichte'sche nämlich — so werden wir für das Wissen und die Möglichkeit desselben noch mehrere andere Resultate finden. Fichte geht eines Theils aus von einer Demonstration des Ichs, aus dem Satze a = a; andern Theils von einer intellectuellen Anschauung des Ichs, und drittens von einem unbedingten, schlechthin nothwendigen Glauben an das Ich.

Eine Demonstration des Ichs konnten wir nicht wählen, da nach unserer Ansicht der Satz a = a zu keinem speculativen Gebrauche dienen kann, und es auch kein S e y n, sondern blos ein W e r d e n geben kann: a, als ein unendlich Lebendiges, Fließendes und Bewegliches keinen Augenblick a bleibt, sondern sich unaufhörlich in unendlich schnellen Zeiträumen verändert.

Ueberdem ist eine Demonstration des Ichs auch gar nicht nöthig zum Anfange der Philosophie; da die Existenz des Ichs einem jeden, der sie läugnen wollte, leicht zu beweisen wäre, in so fern man ihm zeigen kann, daß er eben durch und in diesem Läugnen sein Ich anerkennt. Was die Anschauung betrifft, so ist schon hinlänglich dargethan worden, daß sie im eigentlichen Sinne keine Erkenntniß geben kann, weil sie eben das innere Wesen des Gegenstandes, das Leben, das Freie und Bewegliche erdrückt; indem sie einen Gegenstand fixiren will, entschlüpft ihr die Seele und es bleibt ihr immer nur eine todte Spur zurück.

In Rücksicht endlich des dritten, der Berufung auf einen schlechthin gültigen Glauben, müssen wir in Kurzem unsere eigene Theorie wiederholen: wir fanden als Bedingung der Anschauung Sinn, Vernunft und Willen. — Vernunft giebt Gewißheit, aber kein Wissen. Der Sinn vermehrt nur noch die Unwissenheit; enthält jedoch den Stoff, die Veranlassung zum künftigen Wissen. Dazu muß aber schon Wißbegierde vorhanden seyn. Woher ist diese abzuleiten, und in welchem Verhältnisse steht sie zum Wissen selbst? — Sie bezieht sich offenbar auf den Willen. Ernstlich *wissen wollen* ist Wißbegierde; der Glaube bezieht sich nur auch auf den Willen. Nach Kant und Fichte soll der Glaube nichts anders seyn, als willkürliche Selbstbestimmung, eine Ueberzeugung, die unser eigenes willkürliches Werk ist. *Der Wille* enthält also den Anfang des Wissens durch die Wißbegierde, und die Möglichkeit des Wissens durch freies Denken. Nach jenem (eigentlichen) Sinne des Worts ist nun leicht zu bestimmen, daß der einzige (nächste) Gegenstand des Glaubens nur *wir selbst* seyn können. Daß dieser Glaube an das Ich eine sehr bedeutende Stelle in der Theorie des Bewußtseyns einnimmt, wenn er schon zur Begründung der Philosophie keinesweges hinreicht, leuchtet gleich ein.

Ein Glaube an die Dinge, wie bei Jacobi, ist widersinnig; denn wie könnten wir uns eine willkürliche Ueberzeugung von dem verschaffen, was ganz außer unsrer Macht liegt. So lange wir auch meinen, daß es Dinge außer uns gebe, werden wir uns doch nur bereden lassen, das Ding bei den Dingen selbst

zu suchen. Das Ding müssen wir entweder erkennen oder ganz daran verzweifeln, ein Glaube daran findet gar nicht Statt. Man würde dann in die allerausschweifendste, willkürlichste Schwärmerei und Erdichtung gerathen. — Auch setzt der Glaube immer eine Wahrscheinlichkeit voraus, — dem Ding geht aber ein Zweifel vorher.

Selbst an Gott glauben scheint ein verworrener und unzuläßiger Begriff, in so fern dieser Glaube sich beziehen soll auf den Begriff der Gottheit überhaupt oder das sogenannte Daseyn derselben. Kommt uns gerade nicht eine Art von Gewißheit durch das göttliche Wesen selbst, so kann unsere willkürliche Ueberzeugung nichts daran modeln, da jener Begriff der Gottheit ganz und gar außerhalb der Grenzen unserer Macht liegt. Sehr wohl läßt sich aber denken, daß unsere Willkür Macht habe über uns selbst.

Der erste ursprüngliche Glaube ist daher der Glaube an uns selbst. Ob sich dieser Glaube an uns selbst nun späterhin auch auf andere Gegenstände übertragen lasse, ist eine andere hier noch nicht zu beantwortende Frage. —

Anschauen können wir uns nicht, das Ich verschwindet uns dabei immer. Denken können wir uns aber freilich. Wir erscheinen uns dann zu unserm Erstaunen unendlich, da wir uns doch im gewöhnlichen Leben so durchaus endlich fühlen. Als Ahnung, Traum kömmt dieser Gedanke fast jedem. Die gehörige Kraft kann aber diesem Gedanken nur eine starke Seele geben. Damit er nicht eine blos schwankende Ahnung bleibe, sondern ein kräftiger lebendiger Gedanke werde, ist durchaus ein kühner Aufschwung nöthig, und dieser kühne Aufschwung ist das Vertrauen auf sich selbst. —

Es ist dieser Glaube an uns selbst nur eine Verstärkung jener objectiven und nothwendigen Wahrscheinlichkeit des Ichs durch Willkür und Freiheit; eine Verstärkung unserer eigenen Kraft und Freiheit durch einen eigenen freien Aufschwung unserer Kraft, eine Verstärkung des Ichs durch sich selbst und in sich selbst, ein Vertrauen auf sich selbst es zu wagen, ob man das Alles finden werde, was sich uns wahrscheinlich zeigt. Es ist

nun ein noch stärkeres Losreißen von dem Ding, an dem man zwar in der gemeinen Wahrnehmung Gefahr läuft, das Ich zu verlieren, beim ersten Schritte des Nachdenkens aber auch schon gleich zu zweifeln anfängt. Dieses Losreißen ist übrigens doch nicht mit einer gänzlichen Läugnung des Dings verbunden, davon kann bei dem Glauben an uns selbst noch nicht die Rede seyn. Die große Wichtigkeit dieses Glaubens für die Philosophie ist einleuchtend. Ist die Wahrscheinlichkeit des Ichs einmal gegeben, so läßt es sich denken, daß ernster Wille und kräftiges Streben uns in der Untersuchung der Ichheit und der Aufsuchung der Wahrheit allerdings mächtig befördern könne.

Der Glaube an unsere Kraft kann sie ins Unendliche verstärken und dies ist auch unumgänglich nöthig, um das Räthsel unseres Ichs zu lösen, die Lösung liege nun wo sie wolle.

Wiederholung: Der Anfang alles Wissens ist willkürlich, nur läßt sich keine willkürliche Ueberzeugung alles dessen, was außer uns (über uns) ist, annehmen, wohl aber in Rücksicht auf uns selbst.

Das es eine solche willkürliche Ueberzeugung gebe, folgt, sobald eine Anschauung angenommen wird, denn diese setzt, wie wir gesehen haben, den Willen nothwendig voraus. Wißbegierde ist die Frucht des ernsten Wollens und Strebens; aus der Wißbegierde entsteht Forschen, aus diesem Erkenntniß und Wissen.

Die Fähigkeit der freien Richtung unserer Aufmerksamkeit und Betrachtung auf dieses oder jenes, auf den Gegenstand oder auf das Ich könnte man als das Vermögen definiren, das Ich zu verdoppeln oder zu vermindern. — Perfectibilität und Conceptibilität ist aber, was den Menschen von den andern Geschöpfen unterscheidet. Aber dies ist nicht allein in der Natur des Menschen, sondern überhaupt in dem Wesen der Vernunft (von Seiten des freien Willens betrachtet) gegründet. Jene willkürliche Ueberzeugung in Rücksicht auf uns selbst nannten wir den ursprünglichen, einzig wahren Glauben, aus welchem aller andere Glaube, an Autorität, an die Gottheit u. s. w. abgeleitet werden muß. Dieser Glaube an uns selbst

und der Zweifel am Ding sind die beiden ersten Grundfäden der Philosophie. —

Wir wollen jetzt die Fortschritte unserer Untersuchung betrachten, in Rücksicht auf den wissenschaftlichen Gewinn. Es ist uns zu thun um einen Begriff der *Ichheit.* Suchen wir also diesen in ihrem *innersten Wesen aufzufassen*, so ist der Punkt, worauf wir unser *Augenmerk vorzüglich richten müssen*, das alle Vorstellungen *begleitende* und bedingende Räthsel des Selbstgefühls; des *Selbstbewußtseyns.* — Dies bezogen auf das Wissen und die *Möglichkeit* des Wissens, liefert die Gewißheit eines Unbegreiflichen.

Denn alle Bemühung, sich selbst anzuschauen, sich in der Anschauung selbst zu ergreifen, ist, wie früher gezeigt worden, durchaus vergebens. Das Ich verschwindet uns immer, wenn wir es firiren wollen. Das Gefühl dieses Unbegreiflichen ist aber unendlich gewiß; gewiß ist nämlich, was man unmittelbar weiß, wovon es keinen höheren Beweis gibt: und dieses ist gerade der Fall bei dem Selbstbewußtseyn. Dies kann nicht weiter abgeleitet und bewiesen werden; es begründet alles Andere, ist also unmittelbar, schlechthin gewiß.

Dies Räthsel des Selbstgefühls, welches uns immer begleitet, ist auch wohl die Ursache, warum sich bei nachdenklichen Menschen, wenn Philosophen gewisser Art Alles erklären wollen, immer ein Zweifel erhebt und erhält. Sie fühlen es zu gewiß (wenn sie es auch vielleicht nicht aussprechen), daß es etwas Unbegreifliches gibt, da sie sich selbst unbegreiflich sind.

Das Selbstbewußtseyn nennen wir in Zukunft immer Empfindung, als ein in sich finden, weil das Ich eigentlich nicht bewiesen, sondern nur gefunden werden kann.

Durch die Empfindung also bekommen wir zu dem Zweifel an dem Ding und der Wahrscheinlichkeit des Ichs noch einen dritten Faden zum Anfange der Philosophie: die Gewißheit eines Unbegreiflichen.

Man könnte hier zwar einwerfen, der Begriff des zum Ding umgedichteten Gegenstandes beruht auch auf einem Unbegreiflichen, in so fern nämlich in der Anschauung desselben ein

Widerspruch liegt. — Dieser Widerspruch macht aber das Ding nicht blos unbegreiflich, sondern ganz nichtig. Es gibt freilich auch eine Antinomie der Empfindung, wie der Anschauung; doch daraus folgt nicht die Nichtigkeit ihres Gegenstandes. — Wenn wir uns gleich mit uns selbst im Widerspruch zu seyn scheinen, so können wir uns doch niemals für nichtig halten, da wir unser selbst ja alle Augenblicke unmittelbar gewiß werden. Wenn wir — in der Anschauung — uns selbst verlieren, so gewinnen wir uns wieder durch die innere Empfindung, das Selbstbewußtseyn, das uns auch im Nachdenken nie verläßt; dies erhöht nur noch das Räthselhafte: während wir uns vielleicht oft ganz beschränkt und endlich vorkommen, werden wir zugleich immer wieder von unserer unendlichen Ichheit überzeugt. — Uebrigens läßt sich auch diese Antinomie auflösen, da man doch die der Anschauung wohl schwerlich würde lösen können. Das eigentlich Widersprechende in unserm Ich ist, daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen; dies braucht nicht weiter erklärt zu werden; sobald wir nur über uns nachdenken, finden wir uns unendlich. Unser ganzes Selbst, alle Dinge — die Welt, die Gestirne, die Gottheit erscheinen uns unendlich. Auch ist der Gedanke des Unendlichen doch in uns. Wir erhalten ihn nicht von außen her. Unser Ich, als Alles, auch noch so fremd Scheinende, auch noch so Erhabene und Hohe umfassend, und alle Gedanken erzeugend, muß sich unendlich vorkommen. — Um nun diese Unendlichkeit, die wir in uns finden, mit dem Gefühle der Beschränktheit im Leben zu vereinigen, muß man den Begriff des Werdens zu Hülfe nehmen. Blos hiedurch wird es möglich: gibt es kein Seyn, sondern nur Werden, so ist das Endliche, wenn auch extensive begrenzt, doch intensive durch die unendliche Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit immer unendlich. — Ein werdendes Endliche, worin gar kein Seyn, ist durchaus beweglich und veränderlich, also durch seine intensive Thätigkeit und Mannichfaltigkeit unendlich. (Z. B. In der Betrachtung der Naturproducte, wo wir die Unendlichkeit bewundern, werden wir jedes Unendliche im Endlichen gewahr). —

Ein werdendes Unendliches aber ist gleichsam ein Unendliches, das noch nicht fertig, und in so fern endlich ist. In der Ansicht des Werdens sind demnach Endliches und Unendliches nur dem Grade nach nicht wesentlich verschieden. Für die Philosophie aber, die ausgeht von dem Begriffe des Dings, es sey nun des endlichen oder des unendlichen, ist die Antinomie der Empfindung unauflösbar. — Bei Kant sind Antinomien innere Widersprüche, die durch die Gesetze des Bewußtseyns nothwendig, aber unauflöslich sind. Uns sind sie hingegen Widersprüche, die aus den Gesetzen des Bewußtseyns nothwendig folgen, aber bei höherem Nachdenken sehr wohl aufgelöst werden können.

Bei der Antinomie der Empfindung ist noch zu bemerken: Wir erscheinen uns endlich im Gefühle des Lebens und in so fern immer; unendlich blos beim Nachdenken und also nicht immer. Und nicht einmal bei jedem Menschen trifft dies zu; nicht jeder Mensch denkt über sich selbst nach. Ist das Gefühl der Unendlichkeit noch nicht gefunden, so herrscht das der Endlichkeit allein. Wir fangen alle vom Schein des Endlichen, von dem Glauben an die Dinge an: die Philosophie soll uns zum Unendlichen führen. Läßt sie uns den Glauben an die Dinge, oder gibt sie uns ein unendliches Ding, so ist nichts gewonnen, sondern es entsteht vielmehr noch eine ungeheuere Kluft zwischen Wahrheit und dem Gefühle. Man wird bei dem uns immer begleitenden Gefühle der Beschränktheit zu einer absoluten Trennung zwischen Philosophie und Leben gezwungen; wie denn auch alle Philosophen, die in jenen Fehler verfallen sind, die Philosophie und das Leben als etwas durchaus Verschiedenes angaben. Die Philosophie muß eigentlich damit anfangen, uns von dem Scheine des Endlichen und dem Glauben an die Dinge zu befreien und uns zu einer Ansicht der unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit erkennen lehren.

Anmerk. Der Glaube an sich selbst ist durchaus nöthig, weil sonst der Gedanke unsrer Unendlichkeit nicht stark genug wäre, um dem Gefühle der Endlichkeit das Gegengewicht zu halten, und zur Antinomie der Empfindung zu gelangen.

Wir wollen jetzt sehen, welches Licht die Lösung der Antinomie der Empfindung auf die Lösung der Antinomie der Anschauung wirft. — Zu dem Behufe müssen wir unsere Betrachtung wieder auf den Willen richten. Dieser bezieht sich auf Sehnsucht, Trieb und Streben, welche also zu definiren sind. — Sehnsucht ist ein unbestimmtes Hinneigen nach irgend Etwas, man kann nicht einmal sagen unwillkürliches, weil es zu unbestimmt ist. Trieb ist eine unwillkürliche Neigung zu einem bestimmten Gegenstande. Streben ein bestimmtes, aber willkürliches Neigen, das Wollen eines bestimmten Gegenstandes; nicht blos die Vorstellung dieses Wollens, sondern das kräftige Wollen selbst. Dieser Begriff kann nun den Widerspruch der Anschauung, daß der Gegenstand zugleich außer und in uns zu seyn scheint, erklären, denn dies gilt eben auch beim Streben.

Anmerk. In der Bestrebung findet noch etwas anders statt, was ein großes Licht auf das Verhältniß des Werdens zum Seyn werfen kann, als welcher Gegensatz die Achse ist, worum sich Alles dreht. In dem Streben wird das, was zum Ziele gesetzt wird, eben dadurch, daß es als Ziel gesetzt wird, auch als ein Beharrliches gesetzt, nun ist aber das Streben, obschon ihm ein Ziel gesetzt, seiner Natur nach durchaus nichts, als ein Bewegen, Verändern, ein Werden. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Wie kann aus dem unendlichen, beweglichen, veränderlichen Bestreben nach einem Ziele hin endlich etwas Beharrliches als das Ziel herauskommen? Und wie kann überhaupt dem Streben, als einem Beweglichen, Lebendigen, etwas zum Ziele gesetzt werden? Das Streben ist ja so immer besser, als das todte Ziel, das Seyn? Dies ist also zu lösen: das Seyn ist an und für sich selbst nichts; es ist nur Schein; es ist nur die Grenze des Werdens, des Strebens. Wenn das Streben am Ziele anlangt, verschwindet dieses und es entsteht wieder ein neues Ziel. Das Seyn ist demnach für uns beschränkte Menschen, für die Praxis, als Ziel nur ein nothwendi-

ger, nützlicher Schein. In der Beschränktheit des Menschen scheint ihm das Ziel fest und beharrlich, sobald es aber erreicht ist, verschwindet im Handeln der Schein und was Seyn schien, wird ein neues unendliches Werden.

Insofern ich nach etwas strebe, ist der Gegenstand meines Strebens außer mir, und doch muß er zugleich in mir seyn; ich muß ihn geistig besitzen, sonst wäre ja kein Streben möglich, da es ja eine bestimmte Richtung haben soll. Das Streben nach Freude, Freiheit u. s. w. kommt nicht durch den Begriff, sondern ist schon in uns da, und doch wird der Gegenstand als etwas, was noch fern von uns ist, gesucht.

Aus diesem muß sich auch die Auflösung der Antinomie der Empfindung noch besser ergeben; denn obschon wir vorhin den Unterschied des Endlichen und Unendlichen so weit aufgehoben haben, daß sie, als lebendige werdende Thätigkeit höchstens nur dem Grade nach verschieden sind und ihr Widerspruch nur Schein ist, der entsteht, wenn man das Leben firirt und tödtet, d. h. zum Ding macht, so kehrt doch das Gefühl von ihrem Streit nimmer wieder. Es will uns keineswegs einleuchten, daß wir, die wir uns so beschränkt fühlen, unendlich seyn sollen, und zugleich müssen wir uns doch gestehen, daß das Ich als der Behälter von Allem durchaus nicht anders, als unendseyn könne. Wir dürfen uns den Widerspruch nur recht deutlich ausdrücken, so wird sich die Möglichkeit finden, ihn auf eine Weise zu lösen, die mit dem allgemeinen Gefühle und Glauben sehr übereinstimmt. Wenn wir uns beim Nachdenken nicht leugnen können, daß Alles in uns ist, so können wir uns das Gefühl der Beschränktheit, das uns im Leben beständig begleitet, nicht anders erklären, als indem wir annehmen, daß wir nur ein Stück von uns selbst sind. Dies führte geradeswegs zu einem Glauben an ein Du, nicht als ein (wie im Leben) dem Ich Entgegengesetztes, Aehnliches (Mensch gegen Mensch, nicht Thier, Stein gegen den Menschen), sondern überhaupt als ein Gegen-Ich, und hiermit verbindet sich denn nothwendig der Glaube an ein Ur-Ich. Dieses Ur-Ich ist der Begriff, der eigentlich die Philosophie

begründet. Hier in diesem Punkte greifen alle Radien der Philosophie zusammen. Unser Ich, philosophisch betrachtet, enthält also eine Beziehung auf ein Ur-Ich, und ein Gegen-Ich; es ist zugleich ein Du, Er, Wir.

Ein Nicht-Ich außer dem Ich ist dann gar nicht möglich. Jeder Gedanke daran fällt hier ganz weg, weil er durchaus unverträglich ist mit dieser Ansicht.

Die Antinomie der Bestrebung sowohl, als die der Anschauung wird hiedurch gleichfalls gelöst; denn bei der Unendlichkeit des Ichs, und wo das Ich zugleich ein Ur-Ich ist, läßt sich sehr wohl erklären, daß der Gegenstand der Anschauung oder Bestrebung zugleich in und außer dem Ich zu seyn scheint. — In dem Ich ist er, insofern es ein Ur-Ich, außer dem Ich, insofern es ein abgeleitetes, untergeordnetes Ich ist.

Hieraus folgt nun auch, wie die Außendinge in der Philosophie anzusehen sind. Sie sind nicht Nicht-Ich außer dem Ich; nicht blos ein todter, matter, leerer, sinnlicher Widerschein des Ichs, der dies auf eine unbegreifliche Art beschränkt, sondern, wie gesagt, ein lebendiges, kräftiges Gegen-Ich, ein Du. — Wie es nach diesem möglich sey, die Naturwesen in Ichheit aufzulösen, und ihre geistigen Kräfte, die uns so dunkel und fremde ansprechen, zu ergründen, ist hier noch nicht der Ort zu zeigen. Sollte es auch der Philosophie nicht ganz damit gelingen, so würde das doch noch nichts gegen die Reinheit des Princips beweisen, sondern blos, daß uns das Du zu fern, zu fremd sey, als daß wir seine Sprache verstehen, sein Wesen errathen können. a)

Wiederholung: Wir setzten beim Anfange der Philosophie blos a voraus und aus diesem bloßen a wurde abgeleitet: Anschauen, Denken und Wollen, Sinn, Vernunft und Wille, als nothwendige Bedingungen des Bewußtseyns. — Der erste Schritt in die Philosophie war der Zweifel an dem Ding; doch dieser allein ist nicht hinlänglich, wir mußten ihn mit größerer Kraft zu unterstützen und zur Einsicht der Nichtigkeit des Dings zu führen suchen durch den Glauben an uns selbst, durch die Gewißheit eines Unbegreiflichen, das uns bei Allem begleitet.

— Dies ist aber auch noch nicht hinlänglich, wenn wir dabei müßten stehen bleiben, da die Empiriker eben immer dies zu ihrem Vorschub nehmen: diese Gewißheit des Unbegreiflichen führte uns auf den Gedanken des Ichs. In Rücksicht auf das, was wir suchten, in Rücksicht auf das Wissen und Wissenschaft des Ichs, verwickelten uns aber die gefundenen Fähigkeiten in viele Widersprüche; wir fanden eine Antinomie der Anschauung und eine Antinomie der Empfindung, und alle Spuren zu einer näheren Aufklärung der Wahrheit verließen uns fast gänzlich. Blos durch den Begriff des Werdens und der Verwerfung alles Seyns war es möglich, die Antinomie der Empfindung, und mit dieser das ganze Räthsel unseres Ichs zu lösen.

Anmerk. Alles ist in uns, aber unser Ich ist nur ein Stück von uns selbst; unserm Ich liegt das Ur-Ich zum Grunde, es ist in gewisser Rücksicht selbst dieses Ur-Ich, nur nicht von allen Seiten. — Das Ur-Ich, das Alles Umfassende im Ur-Ich ist Alles; außer ihm ist nichts; wir können nichts annehmen als Ichheit. Die Beschränktheit ist nicht ein blos matter Widerschein des Ichs, sondern ein reelles Ich; kein Nicht-Ich, sondern ein Gegen-Ich, ein Du. — Alles ist nur ein Theil der unendlichen Ichheit. Alles, was wir außer uns wahrnehmen, ist ein lebendiges Gegen-Ich, ein Du; aber nicht ein Du, was uns völlig gleich wäre, wie das Du im Leben uns als ganz ähnlich entgegengesetzt wird. Jede Kraft, sobald sie in ein Verhältniß zu uns tritt, d. h. sobald wir sie denken, wahrnehmen, und zu erforschen und zu ergründen suchen, wird sie ein Du; dies ist das Reelle in der Anschauung. Der Stoff ist Nichts in der Anschauung. Das, was ihr allein Realität gibt, ist das Wesen, die Bedeutung, der Sinn desselben, ist die Sprache, die uns dunkel anspricht, worin sich uns das Du verständlich machen will. Das innere Wesen und die Natur der Pflanzen und Thiere sind die Worte und Sprache gleichsam, welche das entfernte, verschlossene Du zu uns redet. Durch die Bedeutung wird uns auf diese Weise, was sonst nichts sagender Stoff ist,

zum Wort und Bilde des uns tief verborgenen, jedoch verwandten Geistes.

Wir fanden dadurch ein Ich, welches durchaus unendlich ist und neben dem kein leeres Nicht-Ich Statt haben kann, sondern dem ein Gegen-Ich entgegensteht. — Ja der Gedanke, das Ich wurde durch diese Idee des W e r d e n s zu einem U r-I ch erhoben, so wie wiederum durch diesen erhöheten Begriff des Ichs die Idee des W e r d e n s zu einem Begriffe der Welt verwandelt wird. Gibt es gar kein Ich neben dem Ich, und ist alles Werden nur ein werdendes Ich, so ist ja dieses Ich, als der Inbegriff von Allem, gerade das, was wir sonst Welt nennen. — Die Welt ist also ein unendliches Ich im Werden, (oder da für unsern jetzigen Standpunkt das unendliche Ur-Ich ein höchstes, allumfassendes ist) — gleichsam e i n e w e r d e n d e G o t t h e i t; ein Gedanke, der uns, obgleich nur in den allgemeinsten Umrissen erklärt, was die Welt sey, wenigstens was wir uns fürs erste bei diesem Begriff zu denken haben. b)

Der Begriff der Welt als einer werdenden Gottheit ist das Haupt-Resultat, das wir auf dem Wege der Anschauung gefunden haben, die Idee des Werdens, die eigentliche Achse des Idealismus, worum sich Alles dreht, und worauf Alles beruht. So wie der Zweifel am Ding und der Glaube an uns selbst, das Selbstgefühl, die ersten Punkte sind, womit das Nachdenken anfängt und woraus sich jenes Resultat ergibt.

Wir haben noch eine Bemerkung über das Ganze unserer Untersuchung beizufügen. —

A wurde als ein beliebiger Gegenstand unseres Bewußtseyns vorausgesetzt. Es wurde auf dem Standpunkte, von dem wir ausgingen, ohne Zweifel gedacht als ein Nicht-Ich außer dem Ich. Durch die Folge wurde aber alles Nicht-Ich und also auch unsere Voraussetzung a ganz aufgehoben. Deswegen fällt jedoch unsere Folgerung nicht auch zusammen. Sie beruht durchaus auf sich selbst. Blos der Form nach mußte das Ich bewiesen werden; jetzt aber, da sich erwiesen hat, daß es gar kein Nicht-Ich geben könne, zeigt sich, was der Form nach eine bloße Folge schien, als ganz auf sich selbst beruhend. Das Ich

kann nicht gegeben seyn, sonst würde es sich in ein Ding verwandeln. Es darf auch nicht vorausgesetzt werden; das wäre gegen die Methode. Es muß also (der Form nach) bewiesen werden. — Um dieses zu thun, haben wir keineswegs die Formel a = a vorausgesetzt, sondern ein bloßes a schlechthin, und aus diesem haben wir das Ich bewiesen. Nur fällt diese Voraussetzung in der Art, wie sie Anfangs gedacht worden, ganz weg. Ich hat nur das Ich zum Gegenstand. Wir haben eine Folge gefunden, welche die Voraussetzung ganz in sich aufnimmt. Mit Voraussetzung des a wurde allerdings gehofft ein Ich zu finden, nur auch ein Nicht-Ich daneben. Nun findet sich aber etwas viel Stärkeres und Größeres: das Ich ist das Eine und Alles, und schließt alles Nicht-Ich aus. Man kann also eigentlich sagen, das Ich kann nicht bewiesen, sondern nur gefunden werden. Es ward (bei uns) in dem Beweise gefunden.

Dies Aufnehmen der Voraussetzung in die Folge ist das Eigenthümliche des ersten Beweises, der in der Philosophie vorkommt. In jeder Philosophie, die mit Beobachtung ihres eigenen Verfahrens, mit Kritik anfängt, hat der Anfang immer etwas Eigenthümliches.

Zur Ergänzung unserer Untersuchung gehört auch noch Folgendes:

Das Vermögen der in sich zurückgehenden Thätigkeit, die Fähigkeit, das Ich des Ichs zu seyn, ist das Denken. Dies Denken hat keinen andern Gegenstand, als uns selbst; oder uns selbst in Beziehung auf ein anderes Vermögen unseres Ichs: d. h. wir denken nur uns selbst und unsere Fähigkeiten. Sehen wir blos auf den groben Mechanismus unseres Bewußtseyns, so ist Denken Vernunft. Diese ist keineswegs das Denken überhaupt, sondern nur das leidende Denken; d. h. das Denken mit dem Glauben an das Ding, mit Voraussetzung des Dings.

Daß diese Art des Denkens nach den Gesetzen und Regeln des Dings eine niedere Art, und ein leidendes Denken sey, ist einleuchtend, da das Ich nach den Gesetzen des Dings gedacht, der Herrschaft des Dings unterworfen wird. Die Vernunft betrachtet den Gegenstand blos als ein Gegebenes, unterscheidet

ihn durch seine Merkmale von andern Gegenständen. Das gibt aber keine Erkenntniß. Die erhalten wir blos durch die Einsicht in das innere Wesen und die Natur des Gegenstandes, und das ist das Werk des Verstandes. So wie der Begriff des Dings blos für die Praxis eine erlaubte Hypothese, so ist auch die Vernunft blos für die Praxis gültig. Der Begriff des Praktischen aber ist hier anders zu nehmen, als Kant ihn annimmt. „Die Vernunft ist blos praktisch" würde in der Kant'schen Sprache heißen: alle Vernunft ist blos technisch. Eben diese praktische Gültigkeit der Vernunft und ihre Nothwendigkeit zu dem Mechanismus des Bewußtseyns gibt ihr in der gemeinen Ansicht den Schein der Allgemeingültigkeit und verführt selbst Philosophen zu den gröbsten Irrthümern. Die Vernunft ist es, die mit ihrer gänzlichen Untauglichkeit und Ungültigkeit für alle Theorie und Speculation die edelsten Menschen in die künstlichsten Verwirrungen lockt, aus denen es sehr schwer ist, sich herauszufinden. — Es ist einerlei, ob die Vernunft das in ein Ding verwandelte Ich nach der Einerleiheit a = a, oder nach der Begründung und Ursachlichkeit a = b betrachtet; beide sind theoretisch falsch. Realismus und Empirismus sind beide gleich unphilosophisch, beiden liegt die gleiche Voraussetzung des Dings zu Grunde. Zum Realismus gehört freilich unendlich mehr Geisteskraft und speculatives Talent, weil das Ich hier in ein **unendliches** Ding verwandelt wird, der Empirismus aber blos eine Mehrheit von einzelnen Dingen annimmt. Indessen ist auch aus dem Empirismus die Rückkehr und der Ausweg eher möglich, als aus dem Realismus, da hier der Irrthum schon eine höhere Gestalt angenommen hat.

Haben wir nun in der vorigen Untersuchung behauptet, daß in der Anschauung als solcher gar keine Erkenntniß könnte gefunden werden, so müssen wir jetzt noch hinzufügen, daß auch die Vernunft uns gar keine Erkenntniß gibt. Sie beruht auf dem Irrthume aller Irrthümer, auf dem Begriffe des Dings, hat also nur praktische, aber ganz und gar keine theoretische und speculative Gültigkeit.

Jetzt, wo wir das Princip unserer Philosophie wenn auch

nur vorläufig aufgestellt haben, können wir das eigentliche Wesen derselben in Kurzem angeben. Sie ist keineswegs eine Verschmelzung jener drei höheren Arten der Philosophie, noch auch eine neue, welche die Fehler dieser vermeiden sollte; sondern sie ist ganz bestimmt Idealismus, nur ganz vollendeter; und hiedurch zeichnet sie sich eben vor allen übrigen idealistischen Systemen aus, indem subjective Gründe alle Idealisten von der Vollendung abgehalten haben, der einzige Boehme aber kein Philosoph genannt werden kann. Eben durch diese Vollendung des Idealismus verschwindet indessen nun auch aller Widerstreit mit den andern Philosophien; — mit dem Realismus, in so fern unsere Philosophie die unbedingte Ichheit in sich aufnimmt; — mit der ältesten, sich auf Offenbarung stützenden Philosophie, in so fern Offenbarung gar nicht unserem Idealismus widerspricht, sondern sehr wohl damit bestehen kann. — In so fern zwar diese älteste Philosophie Dualismus ist, kann sie freilich nicht mit dem Idealismus übereinstimmen. Dieser kann aber auch zeigen, daß eben der Dualismus ein Mißverständniß und falsche Deutung der Offenbarung ist. Die Offenbarung selbst, als dasjenige, worauf sich doch die älteste Philosophie hauptsächlich gründet, streitet ganz und gar nicht mit unserer Philosophie; diese schließt sich vielmehr daran an. Direct widerlegen ließe sich der Dualismus nicht, in so fern er auf Offenbarung gegründet, da ja Offenbarung außer den Grenzen der Philosophie liegt. Selbst wenn sich erweisen ließe, daß der Dualismus an und für sich als Dualismus mangelhaft wäre, so wäre er deshalb doch nicht falsch, weil, wie gesagt, das Princip der Offenbarung kein philosophisches Princip ist. Gelingt es aber zu zeigen, daß der Dualismus ein Mißverständniß der Offenbarung ist, so wird dadurch der Dualismus völlig widerlegt, und deshalb muß der Idealismus mit Kritik verbunden seyn, nicht allein um seine eigene Ausführung zu vollenden und ihn zu bewahren, sich nicht über seine Grenzen zu verlieren, sondern auch um sein Verhältniß zu der ältesten sich auf Offenbarung stützenden Philosophie zu bestimmen, als wozu Philosophie allein nicht hinreicht. — Unsere Philosophie ist also vollendeter und kritischer Idealismus.

Jetzt wird sich nun auch noch näher das Verhältniß unserer Philosophie zu jenen andern Philosophien angeben lassen, welche auch von dem Begriffe des Ichs ausgehen und vorzüglich zu der, welche die Identität des Ichs und Nicht-Ichs aufstellt. Fichte scheint wirklich durch Veranlassung dieser Identität seiner höhern bessern Philosophie untreu geworden zu seyn.

Vielleicht liegt es gerade in dem Gange, den er wählte, von der Selbstanschauung aus (als welche, wie gezeigt worden, Alles fixirt und beharrlich macht), daß er am Ende den Realismus doch nicht ganz überwältigen konnte. Er hatte ihm dadurch am Anfange zuviel eingeräumt. In dem Gedanken des Ichs ist das Ich natürlicher Weise das Denkende und das Gedachte. Hier kann also die Identität nicht geläugnet werden. Nur die Art, wie dies aufgestellt wird und die Folgerungen, die daraus gezogen werden, kann man nicht zugeben. Wenn es heißt, das Ich sey Object und Subject, so wird dem Ich das Prädicat des Seyns beigelegt; dadurch aber das Ich zum Ding gemacht, und das Wesen des Ichs (die Freiheit) vernichtet. — Das geben wir zu, daß die Einerleiheit des Gedachten und Selbstdenkenden der Anfangspunkt der Vernunft ist, und mehr wollen auch jene Philosophen nicht, da sie ihre Philosophie auf die Vernunft zu begründen suchen. Wir behaupten aber, daß die Vernunft gerade dieses ihres ersten Anfangspunktes wegen durchaus unfähig ist, auf irgend eine Weise zur Philosophie beizutragen, sie ist ein leidendes, gemeines, für die Speculation ganz untaugliches Denken.

Der eigentliche Unterschied unserer und der Fichte'schen Philosophie besteht darin, daß Fichte sagt: das Ich ist Subject und Object zugleich, da er in unserer Sprache hätte sagen müssen: das Ich wird sich selbst zum Object. Denn sonst ist es wirklich mit unserer Philosophie ganz übereinstimmend, daß das Ich Object und Subject zugleich sey, nur freilich nicht als Seyn aufgefaßt, womit ja auch die in sich zurückgehende Thätigkeit eigentlich gar nicht stimmt; da kein Zurückkehren Statt haben kann, ohne vorher aus sich herauszugehen und Beides bei einem steten Beharren, in sich Bleiben, dem es durchaus entgegen-

gesetzt ist, gar nicht möglich ist. In so fern Fichte im Verfolge seines Systems auch gegen den Begriff der Substanz gestritten hat, muß man überhaupt annehmen, daß er in seinem ersten Anfange sich über jenen Satz selbst mißverstanden und deshalb den Realismus nicht beseitigt habe. —

Eine andere Quelle von Mißverständnissen, die sich bei Fichte auch gleich beim ersten Schritte findet und nachher seinen Gang immer gehemmt hat, ist das Machen des Ichs, entgegengesetzt unserm Finden des Ichs, als ein Stück von uns selbst, und ein Theil oder eine Ableitung des Ur-Ichs. Was ihn zu dem Ausdrucke des Machens verleitet, ist, daß das Ich allerdings nur im Denken gefunden wird, und dazu das höchste Maaß von Kraft, Thätigkeit und Freiheit gehört, (es versteht sich, das Ich in so fern es unendlich ist; das endliche Ich wird beständig empfunden); auch ist das Denken freilich eine willkürliche Handlung. Aus diesem Allem folgt aber doch noch nicht, daß durch diese willkürliche, freie und erhöhte Thätigkeit das Ich gemacht wird. Dies würde darauf führen, unser eigenes abgeleitetes Ich für den Schöpfer unseres Selbst, und also auch Gott für ein Geschöpf des Menschen zu halten. So wie wir uns selbst unbegreiflich sind, uns nur als ein Stück von uns selbst erscheinen, können wir unmöglich ein Werk von uns selbst seyn.

Unser Zweck in der bisher aufgestellten Theorie der Anschauung war zweifach: eines Theils das Bewußtseyn selbst zu charakterisiren, und andern Theils eine Grundlage für den Fortschritt der Untersuchung zu gewinnen. Jetzt, wo wir die Fäden des Forschens angeknüpft und den ersten Schritt zum Wissen gethan haben, gehen wir noch zu einer näheren Charakterisirung des Bewußtseyns. — Weil die Anschauung die niedrigste Stufe des Bewußtseyns ist, so konnten wir uns, wie gesagt, blos mit dem gröbsten Mechanismus, blos mit den gemeinsten (aber eben deswegen gemeinsten) Bestandtheilen des Bewußtseyns befassen; und als solche Bedingungen der Anschauung fanden wir nun Sinn, Vernunft und Wille. Dies sind auch wirklich die Grundprincipien der Menschheit. Ueberall, wo wir Menschheit

annehmen, müssen wir diese Grund-Eigenschaften voraussetzen. Sie sind das, was den Menschen von allen andern Wesen unterscheidet, obwohl was den Menschen zu seiner höhern Bestimmung führt, noch ganz andere Vermögen sind, die auf einem höhern Gebiete liegen, welche auch den edeln Menschen von dem gemeinen scheiden.

Es fragt sich jetzt, was aus der Anschauung nun noch weiter für die Charakteristik des Bewußtseyns folgt? — Wir finden freilich das Ich im Denken, und bei weiterem Nachdenken wird dieser Gedanke so sehr erweitert, daß er alles Uebrige verschlingt und in sich aufnimmt. Aber durch die Anschauung treten wir doch immer wieder auf eine niedrigere Stufe herab, vergessen jenen erhabenen Gedanken, die gefundene Ichheit, und treten einen Augenblick zurück in die Herrschaft des äußern Gegenstandes, der, insofern er auch wieder außer uns zu seyn scheint, als Ding gedacht wird. Kurz! im bloßen Empfangen des Gegenstandes verliert das Ich sich im Gegenstande, im Denken verliert es den Gegenstand. Soll beides vereinigt werden, soll der Gegenstand als Gegenstand bleiben und dennoch die Selbstthätigkeit des Ichs einigermaßen gerettet werden, so wird ein neues Mittelglied erfordert und dies Mittelglied ist das Bild. Das Bild ist nur Abdruck des Gegenstandes, das, was dessen Stelle vertritt; aber es ist innerlich hervorgebracht und ein Werk der Freiheit. Das Bild ist gleichsam ein Gegen-Ding, welches das Ich hervorbringt, seine Freiheit zu retten, und doch den Gegenstand fest zu halten, von dem es nicht lassen will. Indessen bleibt das Bild als Gegenstück, als Stellvertreter des Gegenstandes doch immer noch mit dem Ur-Dinge, mit dem Scheine des Dings behaftet, ist daher immer nur eine erste Annäherung zur Freiheit. Das Bild ist nur ein schwacher Gegensatz gegen die Uebermacht des sinnlichen Eindrucks. Um nun diesen schwachen Gegensatz zu verstärken, ohne die Stufe zu überschreiten, die in der Anschauung nöthig ist und die man behalten muß, d. h. ohne den Gegenstand fahren zu lassen, weil er im Denken verloren geht, bleibt kein anderes Mittel übrig, als die Gemeinsamkeit, welche erreicht wird durch das Wort und die Sprache.

Erst hiedurch wird die im Bilde immer noch schwache Annäherung zur Freiheit mächtig verstärkt. Bei einem äußern sinnlichen Eindrucke ohne Bild ist das Ich ganz und gar leidend. Das Bild, wenn gleich nur ein Gegending, ist doch eine Hervorbringung des Ichs, ein erster Schritt zur Freiheit; das Wort aber ist gleichsam die Bestätigung und Bekräftigung der im Bilde gewonnenen Freiheit. Es ist dem Menschen die Bestätigung, daß er bei der Anschauung doch nicht ganz der Tyrannei der Dinge unterliege, sondern daß er frei darauf wirken und sie handhaben könne; und dies deswegen, weil erstlich, obschon das Ich noch immer auf der Stufe der Anschauung, und insofern unter dem Einflusse des Dings bleibt, im Wort viel mehr Freiheit und Willkür ausgeübt wird, als beim Bild; und zweitens durch die Gemeinsamkeit die Schwachheit des Einzelnen gar sehr verstärkt, und die Verallgemeinerung und Verbreitung der Bilder durch Worte dem Ich immer mehr und mehr Spielraum und Freiheit gibt.

Hiemit ist also die Sprachfähigkeit abgeleitet. Der Grund, worauf wir sie bauen, geht gerade hervor aus dem Wesen des vernünftigen Bewußtseyns. Es mag freilich noch etwas höheres Göttliches in der Sprache geben, worauf hier noch nicht Rücksicht genommen wird, — so wie es auch noch einen gemeinern und niederern Grund und Zweck als den erwähnten für sie gibt. Im gewöhnlichen Leben nämlich sehen wir die Sprache großentheils nur zur Nothdurft, zur Befriedigung thierischer Bedürfnisse, und zur Erreichung nützlicher Zwecke anwenden. — Beides liegt außer dem Gesichtskreise, den wir uns bestimmt haben. Ersteres ist über die unterste Stufe des Bewußtseyns weit erhaben; letzteres aber steht noch weit unter derselben; denn dieser gemeine Zweck und Gebrauch der Sprache geht gar nicht über die Natur der Thierheit hinaus. Wäre die Sprache wirklich blos aus jenen niedrigen Bedürfnissen, und nicht aus dem vernünftigen Bewußtseyn entstanden, so wäre gar kein Grund vorhanden, warum die Thiere nicht eine ähnliche hätten. Das Bedürfniß zu sprechen und sich mitzutheilen kann aber nur bei den Menschen Statt finden, da dies Bedürfniß hervorgeht aus

dem Streben einer vernünftigen Kraft, sich selbst hervorzubringen und sich frei zu machen von der Herrschaft des Dings. Die Sprache ist nach dieser Ansicht ein Bedürfniß des nach Freiheit strebenden Menschen, um sich mit gemeinsamen Kräften gegen die Uebermacht der Welt zu stärken und davon zu befreien. Die Begründung und Nothwendigkeit der Sprache liegt also nach diesem unserm Standpunkte blos und allein in der Natur der Menschheit; sie ist, abstrahirt von ihrem höhern Geiste, nach dem gemeinern Zwecke, wie wir sie hier betrachtet haben, etwas ganz rein Menschliches.

Eine andere nothwendige Bedingung der bis jetzt aufgestellten Fähigkeiten des Bewußtseyns sind die Sinne. Anschauung, Sinn überhaupt ist nur das allgemeine Vermögen. Dies folgt von selbst. Doch das Einzige, was in der Philosophie von den Sinnen in Betrachtung kommen kann, ist die Construction der Sinne; und da dürfte sich denn wohl finden, daß die Zahl und der Charakter der Sinne keineswegs so zufällig ist, als einige Philosophen behaupten wollen. So ist es z.B. in Beziehung auf das Vorhergehende ganz und gar nicht zufällig, sondern sehr wesentlich, daß die Materie des Worts der Schall ist. Er hat als solcher unendlichen Vorzug, insofern er etwas durchaus Bewegliches ist; denn dadurch entfernt man sich schon einen Schritt weiter von der Starrheit und Unbeweglichkeit des Dings zur Freiheit. Daher sind auch jene Zeichen der Taubstummen immer nur als sehr precaire und unvollkommene Worte zu betrachten. Das Bewegliche der Worte befreit uns immer mehr von der Starrheit der Dinge, und das Gemeinsame, allgemein Mittheilsame von der Einsamkeit der Anschauung. Abstrahiren wir von den besondern Stoffen der Gegenstände der Sinne, und sehen blos auf das Verhältniß der Sinne zu den Dingen und den Gegenständen überhaupt, so finden wir einen höchst wichtigen Unterschied zwischen den Sinnen.

Das Gehör ist der Sinn blos für das Bewegliche, keineswegs für den Stoff, für das Beharrliche; nicht für das Seyn, sondern für das Werden der Gegenstände. Alles, was

wir durch das Gehör auffassen, kann also nichts anders als Bewegliches seyn. —

Anders verhält sich's mit dem Gesichte und Gefühle; mit diesen nehmen wir unmittelbar nur das Beharrende wahr, nach den Eigenschaften und Merkmalen, die ihm zu inhäriren scheinen. Nehmen wir durch diese Sinne eine Bewegung wahr, so ist es immer nur eine indirecte Wahrnehmung. Daraus folgt also nun schon, daß nach unserm Princip das Gehör der edelste Sinn ist. Er ist als der Sinn für das Bewegliche durchaus der Freiheit näher verbunden und in so weit mehr geeignet, uns von der Herrschaft des Dings loszumachen, als alle andere. — Er steht in der nächsten Beziehung mit der Fähigkeit zur Freiheit und mit dem vernünftigen Bewußtseyn überhaupt. Dies bestätigt auch die Erfahrung, wo wir die Taubgebornen in vernünftigen Fähigkeiten weit hinter allen andern Menschen zurückstehen sehen, während Blindgeborne sich eben gar nicht sehr von ganz fehlerfreien Menschen unterscheiden.

Was die beiden Sinne für das Beharrliche einen von dem anderen verschieden macht und auszeichnet, ist, daß das Gesicht für das Aeußere, das Gefühl aber für das Innere wirkt. Wir fühlen immer nur in uns, und was wir fühlen, wird gleichsam mit uns vereinigt und Eins. Das Gefühl ist ein unmittelbarer Sinn; es hat nur durch unmittelbare Verbindung statt, indem die Gegenstände so zu sagen eine chemische Verbindung mit uns eingehen, gleichsam Alles durch Eindrücke in uns hereintritt. Das Gesicht hingegen ist kein unmittelbarer Sinn; es ist ein Sinn in die Ferne. Alles, was wir sehen, ist außer uns und scheint sich von uns zu entfernen. Wir haben ein Beispiel davon, wenn wir uns selbst betrachten. Diese beiden Sinne sind zur Anschauung durchaus verbunden nothwendig, auf daß sie als eine Antinomie, wie sie im vernünftigen Bewußtseyn ist, zu Stande komme, d. h. damit der Gegenstand zugleich in uns wahrgenommen und außer uns gesetzt werde. Mit dem Gehör zusammen sind sie aber auch für die Anschauung und das natürliche vernünftige Bewußtseyn überhaupt hinlänglich. Alle andern Sinne, wie Geruch und Geschmack, sind für das

vernünftige Bewußtseyn und seine Entwicklung gar nicht nothwendig. Philosophisch betrachtet können sie nur insofern Rücksicht verdienen, als sie beitragen, den Charakter des Gefühls noch deutlicher zu machen; denn sie sind weiter nichts, als Modificationen des Gefühlssinnes. Es könnte solcher Sinne allenfalls noch unzählige geben, die aber, eben wie diese, keine neuen Organe sind für die Kenntniß der Welt.

Das Gefühl ist schlechthin nothwendig. Mit ihm hört das Selbstbewußtseyn auf, denn es ist die Bedingung des Selbstbewußtseyns in unserm Körper; das Gefühl des Körpers als des unsrigen. Die gänzliche Beraubung desselben ist der Tod: wo kein Gefühl ist, ist auch kein Leben.

Gesicht und Gehör können, wie die Erfahrung zeigt, wohl fehlen, ohne daß das Bewußtseyn aufgehoben würde, obgleich es doch zum Theil beschränkt wird. Der Mangel des Gesichts scheint, wie schon gesagt, eben kein so großer Verlust; indem dadurch selbst andere Sinne und Fähigkeiten noch erhöht zu werden scheinen. Desto mehr aber der Mangel des Gehörs, der wirklich, ohne gerade die Verständigkeit ganz aufzuheben, von dem schädlichsten Einfluß ist, und eine gar große Modification des Bewußtseyns verursacht, so daß ja die Taubstummen oft kaum noch Menschen zu seyn scheinen.

Daß das Gesicht als ein so edler Sinn angesehen wird, liegt eigentlich eben darin, daß es ein mittelbarer Sinn ist. Es ist ein Sinn, der die Mittheilung begründet. Die Sprache, deren der Mensch sich bedienen soll, kann freilich keine Bildersprache seyn; alle Zeichensprache ist nur ein schwaches Surrogat der wahren, die nur auf Schall und Tönen beruhen kann. Indessen gibt es dennoch auch eine natürliche Sprache, die sich in der Gestalt der Gegenstände offenbart. Es ist schon gesagt worden, daß der äußere Gegenstand nicht, wie es scheint, etwas von uns ganz und gar Verschiedenes, ein Ding, sondern sein eigentliches Wesen ein uns verwandtes, verborgenes Du sey. Daraus folgt also, daß jeder Gegenstand, wenn wir ihn recht anzuschauen wissen, uns in seiner natürlichen Sprache eine höhere Bedeutung offenbaret. Das Gesicht ist der Sinn für

diese Sprache. Daß er durch Kunstgeschmack gebildet seyn muß, versteht sich; wiewohl die Anlage dazu bei jedem zu Grunde liegt, wenn er auch nicht entwickelt worden. Das Gesicht in der höhern Vollendung also ist gleichsam der Sinn für den Sinn, der Sinn für das Einzige, was Sinn und Bedeutung hat in der Anschauung, der Sinn für das Geistige im Körperlichen. Dies ist das Gehör nicht so, weil es eben der Sinn für das Bewegliche, und blos hierauf beschränkt ist; und deswegen immer nur das Einzelne, nie das Ganze auffassen kann. Der Sinn überhaupt fordert einen articulirten Leib und dies daher, weil der Wille eine Bedingung des Mechanismus des Bewußtseyns ist; der Wille beruht aber, wie schon gezeigt worden, auf dem Streben, als welches in der Mitte liegt zwischen dem Sehnen und dem Triebe. Das Sehnen ist ganz unbestimmt, der Trieb unwillkürlich, das Streben hingegen ein durch die Vernunft bestimmter Trieb. Ein durch das Ich selbst bestimmter Trieb erfordert aber natürlich als Werkzeug einen articulirten Leib, d. h. einen unbestimmt bestimmbaren. Alle wesentlichen Eigenschaften des vernünftigen Bewußtseyns, die es von dem thierischen unterscheiden, reduciren sich auf eine unbestimmte Bestimmbarkeit. Der Wille, das Vermögen zu streben, die Fähigkeit, seine eigenen Triebe zu bestimmen, wäre ganz zwecklos, wenn das Werkzeug des Triebes nicht unbestimmt bestimmbar wäre. Ohne die Articulation der Sprach-Organe und der Hand, die einer so grenzenlosen Perfectibilität fähig ist, wäre die menschliche Organisation keine menschliche. Doch findet hier dieselbe genaue Bestimmtheit und Nothwendigkeit statt, wie bei den Sinnen. Wenn auch die menschlichen Sprach-Organe und die Hand einer so unendlichen Perfectiblität fähig sind, und eine so große Kluft zwischen der menschlichen und thierischen Organisation machen, daß es in physischer Rücksicht ein unerklärbarer Sprung zu seyn scheint, so könnte es doch z. B. auf andern Planeten noch viel geschicktere und vollkommenere Organisationen geben, als die unsrigen.

Hier ist blos Rücksicht genommen worden auf die wesentlichen Bedingungen des vernünftigen natürlichen Bewußt-

seyns, nach seinen wesentlichen Bestandtheilen: Sinne, Vernunft und Wille. Von dem Zusammenhange des Geistes mit dem Körper ist nicht die Rede, da nach unserer Ansicht kein Leib für sich und als Nicht-Ich angenommen wird; überhaupt kann bei uns jetzt nur die Rede seyn von dem Verhältnisse des abgeleiteten Ichs zum Ur-Ich; dies kann aber erst weiterhin ausgeführt werden. —

---

## II. Abschnitt.

### Theorie der Erinnerung und des Verstandes.

Wir suchen zuvörderst die Fäden aufzufinden, wodurch diese sich an die vorhergehende Theorie der Anschauung anknüpft. Jener Begriff des Ichs, als nur eines Stücks von uns selbst, ist es, der den Uebergang zur Theorie der Erinnerung macht; er führt unmittelbar von der Anschauung zur Erinnerung. Das in sich Zurückgehen setzt nothwendig ein aus sich Herausgehen, das Wiederfinden ein Verlorenhaben voraus. Dieser Wechsel, wo das Ich sich zum Theile selbst verliert, zum Theile selbst gewinnt, ist ohne einen fortgehenden, begleitenden Faden des Bewußtseyns, ohne Erinnerung nicht möglich; dieses Wiederfinden eines Verlornen ist ja auch eben, was man allgemein Erinnerung nennt.

Die weitere Betrachtung des Denkens führt uns neben der Erinnerung auch zum Verstande. Wir fanden nämlich, daß die in sich selbst zurückgehende Thätigkeit bei dem Bewußtseyn der gemeinen Anschauung, in dem groben Mechanismus des Bewußtseyns die Vernunft ein leidendes Denken, ein Denken nach dem Begriff und den Gesetzen des Dings, also nur eine Art von Denken sey. Hieraus folgt nun, daß es auch noch eine andere Art geben müsse; der bloße Gegensatz weist uns auf ein durchaus thätiges, freies Denken, und dies nennen wir Verstand. Daß dies mit dem Sprachgebrauche nicht streite, leuchtet vollkommen ein.

Ehe wir weiter gehen, werfen wir noch einen Rückblick auf die Methode, die vorhin blos hypothetisch vorausgesetzt, jetzt aber schon mehr bestimmt und constituirt worden, und dadurch werden wir zugleich auf die weitere Entwicklung unserer Betrachtung geführt werden.

Die Methode, welche wir der gewöhnlichen Logik a = b, b = c, also a = c entgegen setzten, war die, wo a als in der Mitte zwischen zwei verschiedenen Elementen, einem Minimum und einem Maximum, angesehen wird. Ist nun das Resultat richtig, daß es gar kein Seyn, sondern nur Werden gebe, so ist auch diese Methode gerechtfertigt. Jene Methode der gewöhnlichen Logik ist, wie gesagt, von blos praktischer und mathematischer Gewißheit. — (Die Mathematik gibt blos technische, und keine allgemeine philosophische Gewißheit.) — Die hier aufgestellte Formel entspricht aber als durchaus genetisch vollkommen unserm Resultat: — Giebt es nur Werden, kein Seyn, so muß die Wissenschaft bei jedem Gegenstande auch nur auf das Werden gehen, nicht auf das Seyn, es muß alles Wissen genetisch seyn. Unsere Formel gibt nun eine Methode an die Hand für alle genetische Erkenntniß, da sie alle Methoden enthält, wie a nach seinen Elementen, Potenzen und Progressionen betrachtet werden kann. Es ist begreiflich, wenn a das Ich wäre, so wäre das unendlich kleine a wie das unendlich große gefunden; denn der Wille, den wir als Bedingung der Anschauung aufgestellt, ist das Vermögen des Ichs, sich selbst zu vermehren oder zu vermindern bis zu einem absoluten Maximum oder Minimum, da dies frei ist, so hat es keine Grenzen. — Ferner ist klar, wenn a = Ich, so kann statt finden $a^n$ und jede beliebige Potenz und Wurzel aus dem a, in so fern im Denken die zurückgehende und aus sich herausgehende Thätigkeit gegeben ist. Das in sich Zurückgehen, das Ich des Ichs ist das Potenziren; das aus sich Herausgehen das Wurzelausziehen der Mathematik. —

In Rücksicht der Methode ist überhaupt dreierlei zu betrachten: das Erste, Wesentlichste der Methode, was wenigstens bis jetzt gefunden, ist das Genetische, der Gliederbau, das genetische, gegliederte, philosophische Denken nach Potenzen, Progressionen

und Elementen. Indessen ist doch zweitens auch die logische Vollkommenheit, die in der mathematischen Methode der ganzen Strenge nach angewandt wird, nicht ganz von der Philosophie ausgeschlossen. Die Gedanken, die man braucht, von einem Gliede auf das andere überzugehen, überhaupt die Mittelglieder und Uebergänge zu bilden, ist durchaus ein technisches Geschäft; sie gehören zur Praxis, stehen also, wie alles Technische unter der allgemeinen Regel der Logik und der Praxis; für diese aber gilt der Satz des Widerspruchs und des Grundes vollkommen, weil der Begriff des Dings für die Praxis gültig ist. Die logische Vollkommenheit der mathematischen Methode hat gar keine andere Nothwendigkeit, als in so fern sich auch die Philosophie überhaupt den Regeln der Grammatik unterwerfen muß. Sie ist blos das untergeordnete, dienende Glied, nicht das Wesen der philosophischen Methode; dies beruht auf dem Gliederbau. Die wahre Methode ist nur eine, jenes Construiren, das genetische Denken.

Das Ganze muß genetisch construirt, blos das Einzelne, Gemeine, Technische nach logischen Regeln seyn, zu vergleichen mit einem organischen Körper, in dem auch immer etwas Mechanisches seyn muß.

Aber diese Methode allein ist noch nicht hinreichend zum richtigen Philosophiren, es ist dazu noch ein drittes Höheres, als alle Methode, nöthig — der Geist, dieser ist durch keine Methode zu lehren, er ist unmittelbar, unmittheilbar. Ist Alles außer uns kein bloßes Nicht-Ich, sondern ein lebendiges, gegenwirkendes Du, so kann jeder Gegenstand nur die Hülle eines Geistes seyn. Jeder muß einen innern Sinn haben, dieser muß überall wahrgenommen werden, wenn wir den Gegenstand nur recht verstehen. Der Sinn leuchtet unmittelbar ein, das Du spricht in dem Augenblicke, wo das Wesen in seinem Ganzen vom Ich verstanden wird, spricht es an und offenbart ihm das Wesen seines Daseyns.

Hier kommt nun der im gewöhnlichen Denken als der Idee des Werdens widersprechende Satz $a = a$ in einem andern Sinn wieder zum Vorschein. Wenn der gefundene Sinn im

Wesen unmittelbar auf das Wesen selbst bezogen wird, so daß es heißt, das Wesen a ist wohlverstanden das, was das Ich unmittelbar wahrnimmt, wenn a nicht sich selbst, sondern seiner Bedeutung gleich gesetzt wird, so daß gesagt wird a bedeutet a = Ich, nicht a = a, so mag der Satz allerdings gelten. Muß aller Stoff und Körper verworfen, nur Geist, nur Sinn wahrgenommen werden, so heißt es ganz natürlich: a bedeutet a.

Dies unmittelbare Wahrnehmen des Sinnes, die Bedeutung, welche die Grundlage des eigentlichen Verstehens ist, ist eine eigentliche innerliche Verbindung geschiedener, aber ähnlicher Geister, ein liebevolles Einswerden des Ichs mit dem, was der Gegenstand des Ichs ist, dem Du. Und so fern wir dies Wahrnehmen und Ergreifen des Ichs des Gegenstandes, diese Vermählung des wahrnehmenden Ichs und des wahrgenommenen Geistes sehr gut Liebe nennen, können wir den Satz aufstellen, ohne Liebe kein Sinn, der Sinn, das Verstehen beruht auf der Liebe. Dies führt uns neben der Erinnerung und dem Verstande noch zu einem dritten Princip, zu der dritten Stufe des Ichs, die wir in diesem zweiten Abschnitt zu betrachten haben.

Das in der Anschauung durch Selbstbewußtseyn als willkürlich und durch die Empfindung als unwillkürlich gefundene Ich führte uns zur Erinerung; das im gemeinen Bewußtseyn gefundēne leidende Denken, die Vernunft, auf einen Gegensatz, den Verstand und die Bedingung und Grundlage alles Verstehens, das Wahrnehmen des Sinnes, der Bedeutung des Gegenstandes, auf Liebe. Dies sind die drei höchsten Fähigkeiten der abgeleiteten Ichheit, die hier auf ihrer höchsten Stufe erscheint.

Aus dem aufgestellten Begriffe der Welt, als einer unendlichen, werdenden Ichheit und aus dem Satz, daß es gar kein Nichtich gebe, folgt, daß der Gedanke der Welt und des Ichs eigentlich ein und derselbe; der Gedanke des Ichs, als den Begriff der Welt enthaltend, ist also Alles umfassend und als das innere Licht aller Gedanken zu betrachten. Alle Gedanken sind

nur gebrochene Farbenbilder dieses innern Lichtes. In jedem Gedanken ist das Ich das verborgene Licht, in jedem findet man sich; man denkt immer nur sich oder das Ich, freilich nicht das gemeine abgeleitete Sich, in dem wir uns selbst als beschränkt und abgesondert finden; sondern in seiner höhern Bedeutung.

Wo der Gedanke des Ichs nicht Eins ist mit dem Begriffe der Welt, kann man sagen, daß dies reine Denken des Gedankens des Ichs nur zu einem ewigen sich selbst Abspiegeln, zu einer unendlichen Reihe von Spiegelbildern führt, die immer nur dasselbe und nichts Neues enthalten.

Wie aber der wahre Gedanke des Ichs, der Grundgedanke alles Verstehens, das innere unsichtbare Licht aller Gedanken genannt werden kann; so ist dagegen die Vernunft mit einem entstellenden Medium zu vergleichen, welches Alles, was in seinen Kreis tritt, mit einer eigenen Natur tingirt, dadurch verdirbt und herabzieht, wie z. B. im Wasser das Gerade krumm, das Schlanke gedrungen erscheint, so wird Alles, was in den Kreis der Vernunft tritt, entstellt und verändert, die Vernunft ist der Mittelpunkt aller Hindernisse der Erkenntniß. Jene schon erwähnte Nothwendigkeit, die Uebergänge des Einzelnen im Denken nach den Gesetzen und der Methode der Vernunft auszuführen, ist daher gewiß kein Vorzug, sondern eine Folge unserer beschränkten Natur und eine gefährliche Beimischung, da sie den Geist leicht herabziehen kann in die Unterwürfigkeit der (Sinnen-) Welt. Gerade wie auch in dem organischen Körper das Mechanische, wenn es gleich im Anfange zur Entwicklung unentbehrlich, dasjenige ist, was nachher Tod und Verderben bringt, so verhält sich die Vernunft zu dem Gedanken des Ichs, — dem Verstande. Wir gehen jetzt zur nähern Betrachtung der Erinnerung. In der Anschauung finden wir uns als Stück von uns selbst; dies führte uns nothwendig zu der Annahme der Erinnerung. Denn daß die Ichheit durchaus nur Stückwerk sey, enthält schon in sich ein wechselndes Verlieren und Wiederfinden des Bewußtseyns, also Erinnerung. Die Unvollständigkeit des Ichs kann auch so ausgedrückt werden: keine Stufe, kein Moment des Bewußtseyns ist

die erste, jede setzt eine frühere, vorhergehende voraus und führt darauf zurück. Unser Ich ist ein abgeleitetes, die Erinnerung bezieht sich aber eben auf das Losreißen von dem ursprünglichen Ich, ist also die eigenthümliche Grundlage und nothwendige Quelle und Wurzel der Ichheit. Daß hier nicht nur von einer niederen, sondern auch von einer höhern Erinnerung die Rede sey, ist klar. Aus dem Verhältnisse und dem Zusammenhange des Endlichen und Unendlichen ergibt sich schon, daß Alles, was sich in dem abgeleiteten und unvollständigen Ich keineswegs aus dem Begriffe des Dings erklären läßt, als ein Theil des Vollständigen muß angesehen werden, als eine Erinnerung aus dem vollständigen Ich in dem unvollständigen, zerstückten; zumal da bei uns das ursprüngliche Ich nicht ein blos vorausgesetztes, hypothetisches, wie in andern unvollkommenen Systemen, sondern ein wirkliches, lebendiges Ur-Ich ist, wovon das zerstückte, zerrissene Ich abgeleitet ist, dem ja natürlich eine Erinnerung an den ursprünglichen Zustand, eine Grundlage aus jenem Unendlichen, als seiner Quelle, woraus es hervorging, noch beiwohnen muß. —

Wenn sich auch noch nicht bestimmen läßt, was in dem Ich aus der gegenwärtigen Sphäre des Seyns und Werdens, und was aus einer frühern Welt herzuleiten, ja wenn, angenommen, daß, was aus der höhern Quelle fließt, sich wird nachweisen lassen, es sich noch immer finden sollte, daß die Erinnerung nicht allen Menschen beiwohne, indem die höhere, wie die niedere Erinnerung eines Reizmittels bedarf, um wieder erweckt zu werden, wovon also zu zeigen wäre, wie es zugehe und auf welche Art es geschehe, so ist denn doch der Gedanke einer höhern Erinnerung außerordentlich einfach und leicht begreiflich, und eine Idee, die obgleich die kühnste, sich am leichtesten und natürlichsten an die Denkart des Menschen anschließt, worin denn auch die Vorzüglichkeit unserer Ansicht vor jeder andern besteht, die das Räthsel der zerstückten Ichheit erklären wollte, z. B. die Lehre von den angebornen Begriffen und von den Denkgesetzen. Diese können nicht aus dem Gegenwärtigen, der Wirklichkeit abgeleitet werden; wenn man auch das Mannigfaltige in Eins zusammenfaßt, so ist denn doch das Eine

nicht abzuleiten. Ueberhaupt muß man dabei immer künstlichen Mechanismus im Ich annehmen, der nicht weiter erklärt werden kann, und da bringt man dann das Ich um seine Freiheit. Die angebornen Begriffe schweben so zu sagen zwischen der Erinnerung und den Denkgesetzen in der Mitte, doch ist bei ihnen als einem Systeme von vorherbestimmten Anlagen derselbe Fehler, wie bei den Denkgesetzen, nämlich Unterdrückung der Freiheit.

Die Möglichkeit der Erinnerung ergibt sich ganz klar aus der Vereinigung des Endlichen und Unendlichen durch den Begriff des Werdens. Durch diesen wird der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem ganz vernichtet, indem er eine Gradation von dem Einen zu dem Andern begründet, und so macht er nicht allein die Erinnerung, sondern auch die Empfänglichkeit für Offenbarung möglich. — Aus dem Vorurtheil des Daseyns, als gänzlicher Trennung des Endlichen und Unendlichen, ist Offenbarung durchaus unerklärbar. Alsdann ist keine unmittelbare Mittheilung und Gemeinschaft zwischen beiden möglich. Fällt aber die absolute Verschiedenheit weg, sind beide Ich, so ist einzusehen, daß das unendliche Ich sich dem endlichen mittheilen könne. Ist nun zwar hiemit die Möglichkeit der Erinnerung als ein Wiedererwachen des vollständigen Ichs im abgeleiteten, und somit als die sicherste Erkenntnißquelle des Einzigen, Wahrsten und Höchsten gegeben, so ist uns dadurch doch der Gegenstand derselben noch nicht bekannt, wir wissen nicht, welches die Funken gleichsam aus dem ursprünglichen Ich sind, die uns durch die Erinnerung erscheinen; kurz, wir wissen nicht, welche Vorstellungen aus der Erinnerung abzuleiten und welche nicht. Dazu bedarf es einer prüfenden, erklärenden und sichtenden Kraft. Die Erinnerung allein kann uns nicht näher zum Ziele der Wissenschaft führen. In Beziehung auf das Wissen müssen wir nothwendig das freie, thätige Denken, den Verstand zu Hülfe nehmen. Die Theorie des Verstandes muß die der Erinnerung begränzen, erklären und berichtigen. Durch diese Begränzung, Erklärung und Berichtigung wird dann ein Inbegriff von rein nothwendigen Wahr-

heiten hervorgehen, ein Inbegriff Alles dessen, was nicht aus der gegenwärtigen, sondern aus einer frühern Welt herstammt, und dies System der Erinnerung wird dann, obschon es nur sehr einfach ausfallen kann, einen eigentlichen Gegensatz bilden gegen etwas, das in der Theorie der Anschauung indirect aufgestellt wurde. Aus dem Beweise nämlich, die Vernunft sey ein leidendes Denken, wurde gefolgert, die Vernunft sey praktisch, aber nicht theoretisch gültig, und die Quelle des theoretischen Irrthums.

Es wäre nun leicht möglich gewesen, ein System der Vernunft zu entwerfen, das ein System der ursprünglichsten und freilich in einem gewissen Sinne natürlichen, aber nicht nothwendigen Vorurtheile wäre. Aus der Annahme des einen Grund-Irrthums, des Begriffs des Dings, folgt offenbar ein System von Irrthümern, welches man auch allenfalls ein System von ursprünglich angebornen, nothwendigen Irrthümern nennen könnte; das erste in so fern die Anlage zu diesen Irrthümern im Bewußtseyn liegt; das letzte, in so fern die Prämisse zugegeben ist, woraus nothwendig ein ganzes Gewebe von Irrthümern folgen muß. Wir haben diese Ableitung des Systems der vernünftigen Irrthümer an jener Stelle nicht gemacht, weil es schon vorher in der Kritik der Philosophie abgethan war.

Aber auch unter der Leitung des Verstandes ist die Erinnerung nicht allein Quelle der höhern Erkenntniß, es gehört dazu noch die Liebe, überhaupt das Gefühl, wie früher schon beiläufig gezeigt worden.

So wie die Unvollständigkeit unseres Ichs auf die Erinnerung, und bei dem nothwendigen Setzen des Wesens des Ichs in Freiheit und Thätigkeit das leidende Denken der Vernunft nach dem Begriffe des Dings, auf ein freies, thätiges Denken den Verstand, — so führt uns die Anschauung auf das Gefühl. Anfänglich ward zwar gezeigt, daß die Anschauung, wie man sie gewöhnlich nimmt, keineswegs belehre, sondern eigentlich unsere Unwissenheit immer noch vermehre, weil sie uns das Entstehen eines Gegenstandes nicht erklärte; allein dies gilt doch nur in so fern, als man den Stoff, den Gegenstand der Anschauung, — als Stoff, als Ding betrachtet;

sobald erwiesen wurde, daß das Ding nichtig, Jedes uns als Ding Erscheinende, die Anschauung eines Du, der Gegenstand eine bloße Hülle des Gegen=Ichs wäre, gewann die Anschauung ein ganz anderes Wesen. War es vorhin unbegreiflich, wie ein Ding in das Ich komme oder von ihm erkannt werden könne, so wurde nun, wo der Stoff nicht mehr Stoff, sondern Hülle und Aeußerung eines lebendigen Gegen=Ichs ist, sehr begreiflich, wie das Ich mit allem außer ihm Erscheinenden in Gemeinschaft stehen könne. Hier ist Realität vorhanden, der Sinn, die Bedeutung des Gegenstandes, das ist das Reelle, das Wesentliche der Anschauung. Wenn wir nicht die innere geistige Bedeutung ergreifen, nur das Wort des Räthsels auffassen und verstehen, so ist alle Anschauung leer, seicht und nichtig; nur bei ersterem ist Wahrheit, nur da ist die Erkenntniß.

Das Wahrnehmen nur des innern Sinns beruht auf einer Berührung, Verbindung, Vermählung und Vermischung beider, des Anschauenden und des angeschauten Ichs. Ohne dies ist keine Mittheilung zu gedenken, ohne Berührung ist die Vermählung nicht erklärlich; daher ist es auch ein unmittelbares Wahrnehmen, und weil der Geist der Gegenstände nichts Aeußeres, sondern das Innere ist, nicht eigentlich Anschauung zu nennen. Anschauung bezieht sich immer auf das Aeußere. Diese innere Anschauung wird gewöhnlich und richtiger durch den Ausdruck Gefühl bezeichnet, als unmittelbare Wahrnehmung des Innern, und so sagen wir denn, das eigentlich Geltende in der Anschauung ist das Gefühl; erst durch das Gefühl bekömmt die Anschauung Sinn und Bedeutung.

Hier läßt sich das Verhältniß unseres Systems zu der gewöhnlichen philosophischen Denkart angeben. Nach Kant und vielen andern ist die Anschauung in Rücksicht auf den Stoff Erkenntnißquelle, die Vernunft in Rücksicht auf die Form. Bei uns gibt es durch keine dieser beiden eine Erkenntniß: erstere vermehrt vielmehr unsere Unwissenheit, und letztere führt in künstliche Irrthümer. — Gefühl und Erinnerung sind uns die einzigen Quellen der Erkenntniß, indem sie den ganzen Umkreis der Erkenntniß der Ichheit umfassen. Das Gefühl, als unmit=

telbare Wahrnehmung eines andern Ichs in der gegenwärtigen Welt; die Erinnerung, als ein Wieder-Erwachen und Wiederfinden des vollständigen Ichs in dem gegenwärtigen, zertheilten, abgeleiteten. Das Gefühl erschöpft den ganzen Umfang der unvollständigen, abgeleiteten Ichheit; die Erinnerung den ganzen Umfang der ursprünglichen vollständigen Ichheit, sie umfassen Alles, was gewußt werden kann, — mit einem Wort die Welt und führen auf die Gottheit. Neben ihnen könnte also auch allenfalls die Offenbarung angeführt werden, aber dies ist hier nicht an seiner Stelle. — Daß es übrigens zur Benutzung dieser Quellen für die Erkenntniß noch eines Werkzeugs bedarf, welches in der Theorie des Verstandes zu suchen und zu entdecken ist, ist schon erwähnt worden.

In so fern das Gefühl, die unmittelbare Wahrnehmung des innern Sinnes, doch immer an Anschauung gebunden ist, wie die Seele an den Leib, so kann man es auch wohl geistige Anschauung nennen, frei von dem Vorurtheile des Dings. — Diese geistige Anschauung bezieht sich sehr genau auf den Begriff und das Wesen der Schönheit; sie ist das, was andere ästhetische Anschauung, die Anschauung des Schönen nennen.

Eine intellectuelle Anschauung gibt es bei uns nicht, weil das Ich nicht angeschaut werden kann, sich nur denken läßt; denken aber blos als mittelbar, und nur das Anschauen als unmittelbar zu nehmen, ist ein ganz willkürliches Verfahren derjenigen Philosophen, die eine intellectuelle Anschauung aufstellen. Das eigentlich Unmittelbare ist zwar das Gefühl, es gibt aber auch doch ein unmittelbares Denken. Anschauen kann man immer nur ein äußeres, fremdes, außer uns existirendes Ich, Du, Er, Wir ꝛc. ꝛc. Das eigene Ich kann man nur denken. Anschauen erinnert zu sehr an den Begriff des Dings, der hier ganz vermieden werden muß. — Uebrigens findet man auch eine äußerst große Verschiedenheit und viele Mißverständnisse in Rücksicht der intellectuellen Anschauung, da hingegen über die ästhetische Anschauung fast alle einig und übereinstimmend sind.

Unsere geistige Anschauung beruht, wie gesagt, auf Berührung, Vermischung des Ichs mit dem Du in dem Gegenstande, und wir nennen dies gewiß mit Recht Liebe, denn es läßt sich nicht denken, daß ohne Hinstreben und Anneigen des Anschauenden zu dem Angeschauten die Berührung beider zu Stande käme. Die abgeleitenteten Geister sind in einen so dichten, mächtigen Nebel gehüllt, ja sie sind gleichsam so tief verschlossen, es stehen ihrer Verbindung so viele Hindernisse im Wege, daß sie ganz unmöglich wäre, wenn nicht in dem thätigen Ich ein mächtiges Streben nach Vermählung mit andern Geistern, d. i. Liebe angenommmen würde. Daß hier durchaus nur von geistiger Liebe die Rede sey, folgt aus dem Gesagten.

Allein es ist noch nicht genug, daß in dem anschauenden Ich Liebe vorhanden, wenn es zur geistigen Anschauung kommen soll, der Geist, der angeschaut wird in dem scheinbaren Nicht-Ich, dem Dinge, das freilich nur Bild, Hülle ist, ist doch eben durch diese Hülle, was es auch seyn mag, von dem Anschauenden weit abgetrennt, so daß er von diesem gleichsam nur durch den umhüllenden Nebel angeschaut, oder vielmehr nur durch das Bild errathen und geahnt wird. Diese Art von Erkenntniß, die das Gefühl hervorbringt, ist also ihrer formellen Beschaffenheit nach ursprünglich sehr unvollkommen: es ist nur ein Errathen. Ja diese formelle Unvollkommenheit ist so groß, daß die Liebe nicht hinreicht, eine fortgehende Erweiterung und ein fortschreitendes Streben in der Erkenntniß zu begründen. Bei dem liebevollsten Gefühle und Bemühen würde man sich am Ende doch zu schwach halten, das Geahnte je zu erkennen. Soll daher die unmittelbare Wahrnehmung des innern Sinnes uns auch der Form nach Erkenntniß und Wissenschaft bringen, soll das Streben, alle verwandten Geister rings um uns her zu errathen, nicht ermatten, so muß ihm nothwendig eine unendliche schlechthin unversiegbare Hoffnung eines Einverständnisses, überhaupt einer endlich noch zu erreichenden Einheit zu Grunde liegen, und diese muß nun wieder durch den Glauben begründet seyn. Wir haben den Glauben zwar zuerst nur als Glauben an uns selbst dargestellt; wenn wir nun aber überall

nur uns selbst in einem andern Maaßstabe wiederfinden, überall nur ein Wir sehen, so können wir den Glauben an unsere eigene beschränkte Ichheit auch übertragen auf die höhere, die Ichheit überhaupt.

Aber dieser Glaube ist auch sehr wohl als Grund jener Denkart zu betrachten, die Beschaffenheit jener Erkenntniß führt darauf, um etwas zu ahnen, muß ein Vertrauen, eine Kühnheit im Denken, kurz der Glaube vorausgesetzt werden.

In letzter Instanz gründet sich immer die geistige Anschauung auf die Voraussetzung der Möglichkeit, die dunkle Hülle der Geister zu durchdringen, und in ein Verständniß mit ihnen zu gelangen; — in wie fern der Glaube das Vertrauen auf die Geisterwelt und eine Verbindung mit derselben selbst gegründet ist, darüber kann das Gefühl keine Auskunft geben; diese müssen wir aus der höhern Erkenntnißquelle — aus der Erinnerung erhalten. Bestätigt diese, daß Alles Ichheit in der Welt, und dadurch ein Zusammenhang zwischen allen Geistern existire, also auch ein Einverständniß zwischen ihnen möglich sey, und gelingt es dem Verstande, diese Gedanken zu entwickeln, so werden alle Zweifel, welche gegen diesen Glauben entstehen können, niedergeschlagen werden und der Glaube wird begründet seyn. —

Hier haben wir blos vorläufig zeigen wollen, daß das Gefühl als die unmittelbare Wahrnehmung des innern Geistes die wahre Erkenntniß sey, diese aber auf Hoffnung, Liebe und Glaube beruht. Dies ist gleichsam der dreieinige Grund der Erkenntniß. Die geistige Anschauung hat im Sinn keinen andern Gegenstand als das Schöne. Das Wesen der Schönheit hängt genau zusammen mit der Bedeutung. Man hat sehr Unrecht, wenn man das Schöne blos auf Einiges beschränken, nicht auf Alles ausdehnen will. So faßt man den Begriff des Schönen ganz falsch, wenn man dasselbe blos in das Aeußere, in eine gewisse Form und Gestaltung setzt, wo es dann blos in der sinnlichen Anmuth, oder der Regel und Gesetzmäßigkeit derselben besteht. Das Schöne ist vielmehr die geistige Bedeutung der Gegenstände und nichts

an dem Gegenstande selbst; ja Alles ist schön, dem, der es auf diese Weise zu betrachten und zu erkennen weiß. Das Schöne ist etwas, das aus dem liebreichen Gemüthe des Betrachters kommt, es ist der Inhalt des Gefühls oder der durch das Gefühl zum Geistigen erhobenen Anschauung. So wie in allen Dingen eine geistige Bedeutung, so ist auch das Schöne auf Alles anwendbar. (Wir brauchen diesen Ausdruck, weil wir einen bedürfen, im Gegensatz gegen das Wahre). — In der geistigen Anschauung ist zwar der Stoff der Erkenntniß enthalten und sie ist gewiß eine Hauptquelle der Erkenntniß; indessen ist, was hier aufgefaßt wird, noch nicht das Wahre, weil der formellen Unvollkommenheit dieser Wahrnehmung wegen diese Erkenntniß doch immer nur ein Errathen und Ahnen ist. Die Hülle, das Bild, welches uns hier beschränkt, steht offenbar mehr in Beziehung auf das Schöne als auf das Wahre. Dem gemeinen Vorurtheile nach wird freilich in der gemeinen Anschauung der Gegenstand für das Wahre und Wirkliche gehalten; es wird sich aber zeigen, daß erst der Verstand zu dem eigentlich Wahren und Wirklichen durchzudringen vermag.

Das Wesen des Schönen ist also im allgemeinsten Sinne die Bedeutung, nur muß dies eine göttliche seyn; schön kann nur seyn, was eine Beziehung auf das Unendliche und Göttliche enthält; und anders ist dies auch nicht möglich, da wiederum eine Anschauung in Glauben, Hoffnung und Liebe nie anders, als auf das Unendliche, Göttliche sich beziehen kann, und doch ohne einen in Hoffnung und Liebe gegründeten Glauben keine geistige Anschauung zu denken ist.

Ohne Beziehung auf das Unendliche ist die geistige Bedeutung nie zu finden, sonach wäre dann der Satz gegründet: das Wesen des Schönen liegt in der Bedeutung, in so fern diese eine unendliche ist.

Wiederholung: die Anschauung bekommt erst durch das Gefühl Gültigkeit und Inhalt, sie wird hierdurch unmittelbare Wahrnehmung der göttlichen Bedeutung, setzt aber voraus Glauben, Hoffnung und Liebe; vorzüglich diese, weil ohne Hinstreben und Annäherung keine Berührung und so

keine Vermählung, Verbindung, oft keine Wahrnehmung statt haben kann. — Ihr einziger Inhalt ist das Schöne.

Wir gehen nun über von dem Verhältnisse der Anschauung und des Gefühls zu der Betrachtung des Verhältnisses der Vernunft und des Verstandes. Bis jetzt haben wir das Denken nur im Allgemeinen betrachtet, und daher den Verstand nur noch ganz unbestimmt als bloße Forderung durch den Gegensatz, als ein freies, thätiges Denken definirt, welches uns eben so gewiß zur Wahrheit führen müßte, als das gebundene, leidende Denken der Vernunft, wenn wir in ihr Wahrheit suchen, uns zum Irrthum führt.

Da der Verstand uns auf diese Weise nun noch sehr unbekannt ist, müssen wir auch hier noch von der Vernunft ausgehen, und von hier aus dem Begriff des Verstandes allmälig näher zu kommen suchen.

Giebt es in unserm Bewußtseyn wirklich ein Denken, welches wir als ein freies dem leidenden Denken der Vernunft entgegensetzen können? — Als ein solches Vermögen bietet sich die Einbildungskraft dar; (Einbildung stellt ein willkürliches, also ein freies Denken vor); sie ist, in so fern Einbildungen innere Vorstellungen sind, Vorstellungen aber sich nicht richten nach den Dingen, ein freies Denken; sie ist durchaus nicht an die Gesetze der Dinge, der objectiven Welt gebunden, und also der Vernunft diametral entgegengesetzt. Auch in der Form sind beide durchaus verschieden. Die Vernunft vermeidet alles Bildliche und strebt nach dem Abstracten, während die Einbildungskraft gerade umgekehrt nach dem Bildlichen strebt und das Abstracte vermeidet. Das Bild ist ein Werk des Ichs, ein Gegen-Ding, welches das Ich hervorbringt, um sich der Herrschaft des Dings, des Nicht-Ichs zu entreißen. Man rechnet das Abstracte mit zur Objectivität, da man glaubt, durch das Bild werde etwas in den Gegenstand hineingelegt, was nicht in ihm liegt. — (Nur freilich in so weit, als das Bild eine Hervorbringung des menschlichen Geistes ist, ist es allerdings richtig, daß dadurch etwas in den Gegenstand hineingelegt wird, was nicht in ihm liegt). — In der Einbildungskraft

fällt dieser Grund weg; da ist das Denken nicht gebunden, sich an die Gesetze des Dings zu halten, sie ist bildlich und daher anschaulich.

Ganz frei ist die Einbildungskraft eigentlich nur, in so fern sie an und für sich rein als Thätigkeit betrachtet wird; sobald es um einen bestimmten Zweck zu thun ist, ist sie nicht mehr durchaus frei. So in der gemeinen Anschauung; darin ist sie nur eine relative Thätigkeit; hier ist sie, wie gesagt, thätig als das Vermögen, welches uns durch das Bild von der Herrschaft des Dings zu befreien sucht.

Der eigene Zweck der Einbildungskraft ist das innere, freie, willkürliche Denken und Dichten. Im Dichten ist sie auch wirklich am freiesten. Allein obschon die willkürliche Anordnung, die sie sich hier erlaubt, und das willkürliche Erfinden des Stoffes im Dichten einen sehr hohen Grad von Freiheit bezeugt, im Gegensatz gegen die Vernunft, so ist denn doch immer noch die Frage, was denn der Grund und der Zweck dieses willkürlichen Erfindens und Anordnens dieses Spieles überhaupt sey? Eine Frage, die sich aber hier noch nicht beantworten läßt, so wie auch die: Was denn der Mensch eigends aus sich selbst produciren könne? — Bei dem Schönen ist die Einbildungskraft des Anschauenden nicht allein thätig, sondern auch die Einbildungskraft desjenigen, der das Schöne hervorgebracht hat. — Wir berühren uns mit einander; die Einbildungskraft in der geistigen Anschauung ist immer nur symproductiv, nie allein und einsam productiv. Dies führt uns nun darauf, daß die Einbildungskraft auch noch in der wichtigen Rücksicht der Vernunft entgegengesetzt ist, daß sie immer in Beziehung steht auf das Gefühl, die Liebe. —

In der Einbildungskraft haben wir nun, in so fern wir ein thätiges, freies Denken überhaupt suchten, eine Stufe des Bewußtseyns gefunden, die uns der Auflösung unsrer Aufgabe näher bringen muß. In so fern es uns aber nicht um ein freies Denken schlechthin, sondern um ein solches zu thun war, welches zur Wahrheit und Gewißheit, überhaupt zur Wissenschaft führen könnte, kann die Einbildungskraft allein nicht befriedigen.

Die Einbildungskraft, an und für sich betrachtet, ist in solchem Grade frei, daß sie überhaupt von allem Gesetz und Zweck losgebunden ist. Es leuchtet aber schon vorläufig ein, daß der Verstand, kurz, ein Denken, welches zum Wissen und zur Wahrheit führen soll, dies nicht ohne Zweck und Gesetz, und nicht ohne eine gewisse Art von Bindung thun könne, wenn gleich Freiheit dabei überwiegen muß.

Die Einbildungskraft ist auch in ihrem Denkraume ganz unbegrenzt; alle Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fließen in ihr in einander; Erinnerung und Erwartung steigen mit der Einbildungskraft auf, und alle Arten von Denken fließen in ihr zusammen. Es ist eine Auflösung, eine Mischung von allen geistigen Fähigkeiten, und zwar eine bewegliche, thätige Mischung, eine Gährung gleichsam.

Schon im ersten Abschnitt, wo von der Freiheit als von dem eigentlichen Wesen der Ichheit die Rede war, setzten wir sie in die Beweglichkeit und Thätigkeit, und Unbeschränktheit. Auch die roheste Anschauung ist nicht ohne Freiheit, ohne Fähigkeit des Ichs, sich selbst theilweise aufzuheben und zu vernichten, willkürlich zu vermehren und zu vermindern, welches die Unbegrenztheit des abgeleiteten Ichs bestätigt.

Nun haben wir einen andern Begriff, auf welchen wir diese Freiheit anwenden können; sie gewinnt ein ganz anderes Ansehen, wenn man das Ich in seinem Verhältnisse zur Welt betrachtet, unter welcher wir nichts anderes verstehen, als die unendliche Ichheit mit der abgeleiteten in Verbindung, die nicht nur ein Theil von ihr, sondern auch zum Theile sie selbst ist; und so verwandelt sich denn die Freiheit in Beziehung auf die Welt in ein Vermögen, sich selbst beliebig auszudehnen und zusammenzuziehen. Daß ein solches Ausdehnen und Zusammenziehen statt habe, ist auch aus andern Momenten des Bewußtseyns nachzuweisen. Der Trieb, das unbestimmte Sehnen nach allen Seiten und Richtungen hin ins Unendliche ist nichts anders, als das Ausdehnen des Ichs, und eben so das Verlieren und Wiederfinden in der Erinnerung wieder nichts, wie jenes Ausdehnen und Zusammenziehen.

Im Verhältnisse zur Welt also verwandelt sich die Nothwendigkeit des Ichs, sich immer zu bewegen, in ein abwechselndes Erweitern und Verengen; die Einbildungskraft ist nun selbst dieses Vermögen des Ausdehnens und Zusammenziehens, die Phantasie ist es, die einen Gedanken in ein Unendliches, zu einer Welt ausdehnen und eine unendliche Mannigfaltigkeit in einen Begriff zusammenfassen kann. Hiemit haben wir nun im Wesentlichen schon die Definition des Begriffes aufgestellt und den Punkt bestimmt, wo Einbildungskraft und Verstand sich berühren; der Gedanke eben, worin man die Welt in Eins zusammenfassen und den man wieder zu einer Welt erweitern kann, worin sich also mit der Einheit die größte Mannigfaltigkeit und unendliche Fülle zusammenfindet, ist, was man Begriff nennt.

Wir sehen aber hier blos auf den Character der Einbildungskraft und abstrahiren noch von dem Begriffe. Betrachten wir die Einbildungskraft ohne Rücksicht, welche Richtung sie nimmt, so ist sie die Grundquelle der Dichtungskraft sowohl, als des Verstandes. Beiden, sowohl der Dichtungskraft, als dem Vermögen, die Welt zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln und auszubilden, wie dem Verstande als dem Vermögen, die Fülle und Mannigfaltigkeit der Welt zur Einheit zusammenzudrängen und zusammenzufassen, beiden ist Einbildungskraft nöthig, die man so füglich das Athmen der Seele nennen könnte, da durch sie die unendliche Fülle der Welt wechselweise ein — und ausgeathmet wird. —

Die Einbildungskraft ist also selbst ein freies Denken, welches nur in einem Stück und zwar durch das Wesen des Ichs selbst gebunden, in so weit nämlich, als sie dadurch in zwei Richtungen geschieden wird. Das Ich, als nothwendig immer beweglich und thätig, kann nicht anders, als stets sich vermehren und vermindern, erweitern und verengen. In Beziehung auf die unendliche Fülle der Welt, als den Gegenstand der Einbildungskraft, bringt dies nun für sie die zweifache Richtung zur Ausdehnung und Zusammenziehung hervor, wo in die eine sich das Dichtungs-Vermögen ergießt, die andere aber

das Wissen erzeugt. Und so ist denn nun auch in Rücksicht des Stoffs die Einbildungskraft der Vernunft entgegenzusetzen. Ihr Gegenstand kann, weil sie ein freies unendliches Denken ist, durchaus kein anderer, als die Welt (die unendliche Ichheit) seyn, während der Gegenstand der Vernunft, als eines bedingten, beschränkten Denkens, kein anderer, als ein beschränkter und bestimmter seyn kann.

Ja sollte die unendliche Fülle der Welt Gegenstand der Vernunft werden, so müßte sie vorher gleichsam sich ihrer Fülle, d. i. ihres Wesens entkleiden und sterbliche Natur annehmen. Der einzige Gedanke, den die Vernunft von dem Unendlichen haben kann, ist ein negativer, abstracter Gedanke; daher führt auch das vernünftige Denken in lauter Widersprüche und Irrthümer. So nicht das verständige Denken, das Einziehen, Zusammenfassen der unendlichen Fülle in Begriffe, welches man als Trieb und Streben betrachtet, Wißbegierde, das Wissen die Frucht davon nennen kann.

Hierdurch erklärt sich nun noch näher die eigentliche Gestaltung des Begriffs. Das Wesentliche desselben besteht in der Einheit, welche aber, wenn es ein wahrer Begriff seyn soll, eine unendliche Fülle von Leben umfassen und enthalten muß. In so weit jedoch das Streben die Fülle der Welt in sich aufzunehmen und im Begriffe zusammenzudrängen, von der Fülle auf die Einheit, nicht von der Einheit auf die Fülle geht, wie beim Handeln, welches wir hier eins mit dem Dichten nehmen, in so weit ist die Einheit beim Begriff durchaus das Wesentliche, die unendliche Fülle das Untergeordnetere. Es ergibt sich zunächst aus dieser Ansicht, daß es keine andere Begriffe gibt, die zum Wissen führen, und wahre Begriffe genannt werden können, als lebendige Begriffe, in so fern blos das Leben dasjenige ist, wodurch neben der Einheit die Fülle möglich, und beide verbunden gedacht werden können, folglich auch nur lebendige Begriffe Inhalt haben; leere Begriffe sind keine. Weil aber im Begriffe so wie die Fülle zur Einheit, so auch die Nacheinanderfolge des Lebens in einen Blick zusammengefaßt, in ein Gleichzeitiges verwandelt wird, wodurch er dann

einen Anschein von Beharrlichkeit bekommt, so entsteht sehr leicht und häufig der Irrthum, den Begriff für etwas Beharrliches, Festes und Ruhiges zu halten, und dieses Vorurtheil, welches das Product des freien Denkens in etwas seiner Natur geradezu Entgegengesetztes verwandelt, findet sich bei allen Philosophen, die nicht wahre Idealisten sind. Einer Widerlegung bedarf es nicht. Es hat keinen andern Grund für sich, als den bloßen Schein, der aber bei der Trägheit der Menschen, wo sie ihr Leben lang bei einem und demselben Begriffe beharren, statt innerlich stets rege, lebendig und thätig zu bleiben, zu einem recht hartnäckigen Schein, und so zu einem festen Vorurtheile wird. Freilich trägt aber auch die eigenthümliche Form des Begriffs einiges dazu bei. Jeder Begriff muß ein gegliederter, organischer, ein lebendiger, genetischer seyn; dies folgt aus dem Inhalte, aus der Natur des Werdens und Lebens, er muß das Entstehen, Entwickeln und den Gipfel des Werdens eines jeden Gegenstandes umfassen, um so die eigentlichen Kräfte nach ihrer weitesten Ausdehnung, wie sie sich einander entgegengesetzt sind, anzugeben.

Aber auf diese Weise umfaßt er immer nur das Aeußerste, er bezeichnet blos den Anfang, Mitte und Ende, nur die äußersten Grenzen des Werdens, und man muß gestehen, daß diese Form, die nothwendig aus dem Wesen des Verstandes, der zusammenziehenden zusammendrängenden Kraft folgt, allerdings ein bloßes Skelet ist und etwas Todtes an sich hat. Durch das bloße Angeben der äußersten Endpunkte des Lebens wird die Aufmerksamkeit nicht zunächst auf das Leben und das Lebendige selbst gerichtet, und so alles nach einander Folgende in ein gleichzeitiges, Alles belebendes, bewegliches Mannigfaltige so viel als möglich in eine gleichsam ruhende Einheit zusammengefaßt, um Alles mit Einem Blick übersehen zu können, während in der Darstellung Alles einzeln nachgebildet, der ganzen Fülle des Lebens gleichsam Schritt für Schritt gefolgt wird. Hiemit haben wir nun auch den Unterschied zwischen der Darstellung und dem Begriff. Er besteht in der Construction, dem Gliederbau, welcher die eigenthümliche Form des Begriffs ist. Diese

Gliederung nach dem Anfang, der Mitte und dem Ende und nach den entgegengesetzten Enden der innern Kräfte ist dasselbe, was mit andern Worten Potenzirung und Polarisirung genannt wird; erstere zeigt die Entwickelung von dem Ursprunge bis zum Gipfel, letztere gibt die äußersten Punkte des Gegensatzes der Kräfte an.

Der Verstand beruht also auf der Einbildungskraft, ist aber ein von ihr verschiedenes Denken, als nur nach einer bestimmten Richtung derselben gehend, ein Denken nach Begriffen. Die Einbildungskraft rein an und für sich ist ein einsames Denken, treibt ihr Wesen lediglich in sich, ohne alle andere Rücksicht; so nicht die Dichtungskraft, wie schon früher angegeben wurde, und auch nicht der Verstand; denn in so fern das Verstehen offenbar auch zum Verstand gehört, ist er ebenfalls ein gemeinsames Denken. Durch die Gemeinsamkeit wird freilich die Freiheit wieder etwas beschränkt; aber in so fern die Schranke das Gesetz, ein Gesetz der Freiheit kein Zwang, sondern selbst wieder frei ist; da der Gemeinsamkeit nichts anders zu Grunde liegt, als Trieb zur Mittheilung oder Liebe, so löst sich die Beschränkung in sich selbst auf.

Es wird hiemit hier keineswegs angenommen, als wenn Mittheilung im gemeinen Sinne zum Nachdenken (Verstand nennen wir Nachdenken) nöthig wäre. Wir nehmen Mittheilung im allgemeinsten Sinne. Sind alle Gegenstände unseres Nachdenkens nur Einkleidungen für das verwandte Gegen-Ich oder Du, so ist ja das Nachdenken als ein Streben zum Verstehen, doch nichts anderes, als ein Streben zur Vereinigung, zur Mittheilung mit jenen verhüllten Geistern. Das einsamste, innerste, am wenigsten zur gemeinen Mittheilung geeignete Nachdenken kann man ein Gespräch zwischen unserm Ich und dem unendlichen nennen. Es bezieht sich nämlich immer entweder auf die Verschiedenheit oder die Vereinigung des unendlichen Ich mit dem abgeleiteten, in unserer gemischten Ichheit. Auch der Form nach ist das Nachdenken ein Selbstgespräch, eine Kette von Fragen und Antworten.

Das Höchste im Begriffe ist nicht die Form, sondern der Sinn, der Geist, die Bedeutung des Ganzen, und in so fern ist

zum Verstehen auch die geistige Anschauung nöthig; denn nur durch Berührung und Verschmelzung des Anschauenden mit dem Angeschauten kann bekanntlich der Geist des Ganzen verstanden werden.

Kurz, der Verstand ist ein freies Denken, nicht gebunden und leidend, wie das der Vernunft, doch auch nicht so frei, wie das der Einbildungskraft. Er ist begrenzt:

1) durch die bestimmte eine Richtung;

2) durch die Form, den Gliederbau, die Construction;

3) durch das Gesetz der Liebe, in Rücksicht der Gemeinschaft, wie denn auch die Einbildungskraft in der Richtung, in welcher sie frei zu seyn scheint, in dem Dichten nämlich, wo sie sich nach Außen ergießt und eine neue Welt zu gestalten sucht, ebenfalls an Gesetze gebunden ist.

Auf dem Punkt, wo wir jetzt angekommen sind, können wir das Verhältniß unserer Ansicht zu der gewöhnlichen Lehre von den Begriffen aufstellen. Da wird gefordert, daß die Begriffe bestimmt, deutlich und klar seyen.

Bestimmt (entschieden) können nach uns nur praktische, nicht philosophische Begriffe seyn; diese müssen genetisch, organisch construirt seyn. Nach unserer Ansicht ist ein Begriff noch nicht für bestimmt zu halten, der gehörig bezeichnet ist; was für die Vernunft hinreichend ist, ist es noch nicht für die philosophische Erkenntniß.

Deutlich sind die Begriffe für die Philosophie nur durch die Bedeutung, wenn der innere Sinn, die Bedeutung des Gegenstandes richtig aufgefaßt ist; und endlich klar nur diejenigen, die im Lichte der höhern Erkenntniß, d. h. in der unendlichen Ichheit, gedacht sind; denn wir haben es schon früher gesagt, der Gedanke der Ichheit und in der Welt der Gottheit ist das innere Licht aller Gedanken, diese sind immer nur anders gebrochene Farbenbilder von ihm. Klar denkt blos der, welcher den gemeinen Standpunkt der Anschauung und Vernunft ganz verlassen hat, und nur Alles aus dem einen Urgedanken ansieht, und zuletzt Alles in Gott sieht. Klar sind also nur höhere, philosophische und historische Begriffe. Auf dem Stand-

punkte der Vernunft laufen alle Begriffe auf **Unbegreiflichkeiten** aus; die Vernunft führt immer zu Irrthümern, Mißverständnissen und Widersprüchen; sie ist das ganz Entgegengesetzte von der Klarheit.

Auch folgt aus dieser Definition des Begriffs, daß man ihn nicht so sehr beschränken müsse, als man gewöhnlich thut; in Rücksicht des Umfassenden sind ihm gar keine Grenzen gesetzt. Ja, in so fern seine Form, der organische Gliederbau, und sein Inhalt, das Zusammenstoßen der unendlichen Fülle zur Einheit, dieser also ein unendlicher unbegrenzter Umfang ist, was man gewöhnlich ein System nennt, nichts, als ein hoher Begriff; denn System verdient doch nur das genannt zu werden, was Einheit hat und einen organischen Gliederbau. Das ist aber eben das Wesen des Begriffs: ein philosophischer Begriff enthält eben durch seine organische Construction immer viele andere Begriffe als Glieder, die er in Einheit verknüpft, und so wäre sehr wohl ein System vielmehr nur ein umfassender Begriff zu nennen.

Unsere bisherige Untersuchung führte uns zu der Erklärung des **Wissens**, als der zusammendrängenden Richtung von der unendlichen Fülle zur Einheit, in der wechselnden Bewegung der Einbildungskraft, woraus dann deutlich folgt, daß es falsch und irrig sey, die Quelle des Wissens als etwas Festes und durchaus Einfaches zu denken, und zu glauben, man könne an die Spitze des Wissens beharrliche Begriffe und Grundsätze stellen. Der Gegenstand des Wissens, die Fülle der Welt, ist so wie die Form desselben durchaus unendlich. Das Zusammenfassen der Mannigfaltigkeit zur Einheit kann immer weiter und weiter getrieben werden; indessen ist dies doch nur eine einzelne Handlung des Geistes, und so widersprechend auch der Natur des Wissens als eines freien, thätigen Denkens ist, die Dinge und überhaupt irgend etwas als beharrlich anzunehmen, so führt doch die eigenthümliche Form des Wissens sehr leicht zu diesem Irrthume. Dies ist, wie schon vorhin gesagt wurde, in dem Wesen der Begriffe gegründet, in so fern die Construction nämlich nicht die ganze Fülle des Lebens, sondern nur die äußern Enden der innern Kraft verzeichnet. Die Nacheinanderfolge des

Lebendigen im Leben, die Fülle des Einzelnen verschwindet dabei nothwendig. Der unmittelbare Sinn des Ganzen wird nur sehr unvollkommen ausgedrückt, daher auch sehr begreiflich ist, daß die organische Construction, so richtig sie an und für sich ist, noch zu keinem Verständnisse in der Philosophie hat führen können. Es leuchtet vollkommen ein, wie eine große Geschicklichkeit in der Construction mit einer großen Stumpfheit für den Sinn und die Bedeutung des Ganzen, kurz, für den Gedanken der unendlichen Fülle der Welt gepaart seyn könne.

Aus dieser Unvollkommenheit der Form des Wissens geht das Bedürfniß der Darstellung hervor; diese muß die Beweglichkeit und Fülle des Lebens wieder herstellen, die, während man blos auf Wissen und Begreifen ausging, im Zusammenfassen des Ganzen verloren ging. Die Darstellung soll den Begriff ergänzen. Beide obwohl entgegengesetzte Richtungen des Geistes fordern einander, müssen also verbunden seyn. Die Darstellung kann aber nicht allein als Ergänzung, sondern auch als Probstein des Begriffs, als Beweis des Wissens erklärt werden; indem sie die Begriffe zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit, zu einer Welt entwickelt, beweist sie, daß das Wissen kein todtes leeres Schein-Wissen ist, sondern daß es wirklich eine unendliche Fülle des Lebens, eine ganze Welt zum Gegenstande hat, welches nur gleichsam aus Ungeduld in Eins zusammengefaßt wurde, um desto schneller zum Ziele zu kommen.

Die Darstellung bezieht sich nun wieder auf die Anschauung. Alle Darstellung hat den Zweck, angeschaut zu werden; hier ist nicht von der gemeinen, sondern von der höhern, geistigen Anschauung die Rede, welche durch das Gefühl erklärt worden. Alle Darstellung beruht auf dem Triebe zur Mittheilung; sie ist nicht zu denken ohne Gemeinsamkeit, und hierdurch entsteht auch erst die Allgemeinheit, und so bewegen sich dann alle Thätigkeiten des Ichs, die auf der Einbildungskraft beruhen, in einem beständigen Kreislaufe. Die höhere Anschauung führt zur Wißbegierde, diese zum Wissen, das Wissen zur Darstellung, diese wieder zur Anschauung.

Hieraus ergibt sich auch, in welcher nahen Beziehung auf

Erkenntniß die Darstellung stehe. Wir betrachteten bisher das Wissen blos seiner innern Thätigkeit nach; allein es wurde schon bemerkt, daß die Einbildungskraft, die die Grundlage des Verstandes ist, in ihrer nach Einheit strebenden Richtung zwar ein freies, aber einsames Denken sey, und daß doch zum Verstehen Gemeinsamkeit gehöre; nun ist aber im Wissen blos der Trieb, die Welt in Eins zusammen zudrängen und in sich aufzufassen, thätig. Soll also daraus ein Verstehen werden, so muß die Mittheilung dazu kommen. Das Wissen geht blos nach innen, ist an und für sich selbst unmittheilbar, wie dann auch nach dem gewöhnlichen Ausdruck der Nachdenkende sich in sich selbst verliert. Die Darstellung geht aber, wie gesagt, durchaus aus dem Triebe der Mittheilung, aus dem Wunsche, angeschaut zu werden, hervor. Erst durch die Darstellung kommt in das Wissen die Gemeinsamkeit und mit dieser auch das Allgemeingeltende. Das Darstellen liegt also eben so im Gebiete des Verstandes, wie das Wissen, ohne Darstellung gibt es kein Verständniß. Es läßt sich freilich annehmen, daß es ein inneres Wissen gibt vor aller Darstellung oder jenseits derselben; aber dies ist, wie gesagt, in dem Grade unverständlich, als es darstellungslos ist. In der Darstellung ist der Stoff immer von dem Wissen gegeben, nur die Form ist von der Richtung nach außen, der Richtung, sich mitzutheilen.

Da wir hier nun schon einigermaßen das höhere philosophische Bewußtseyn charakterisirt haben, so mag es wohl an Ort und Stelle seyn, das Verhältniß desselben zu andern Erklärungen zu betrachten. Unser philosophisches Bewußtseyn ist nicht, wie es wohl in der neuern Philosophie dargestellt worden, ein künstliches, gemachtes, welches über dem Gewöhnlichen schwebte, oder gleichsam neben demselben parallel oder unwirsam nebenbei liefe, nein, es ist vielmehr das Bewußtseyn des Lebens selbst, aber freilich das reinste, lebendigste, von allen Schlacken des Gewöhnlichen gereinigte, das verstärkte und erhöhte Leben des Lebens. Es ist hier von keinem Standpunkte oder Reflexionspunkte die Rede; denn dies zeigt eine beschränkte Sphäre, etwas Festes und Beharrliches an. Ueberhaupt soll auch die Philosophie nicht

sowohl ausgehen von einer, wenn gleich höhern Stufe des Bewußtseyns, als vielmehr aus der ganzen Fülle der Ichheit des Lebens, sie soll alle Kräfte des Menschen auffassen.

Die Einbildungskraft, so wie wir sie erklärt haben, als die Kraft des Ichs, die ganze Fülle der Welt in sich aufzunehmen und wieder zu einer unendlichen Fülle zu erweitern und zu gestalten, oder die andern untergeordneten Kräfte, die aus dieser Einen hervorgehen, sind es, was man gemeinlich Genie nennt; man denkt sich darunter ein Vermögen, gleichsam mit einem Blitze alle Schwierigkeiten zu überfliegen, und gleich den Grund der Dinge aufzufassen und zu errathen. Dies ist, ohne uns auf specielle Bestimmungen einzulassen, der allgemeinste Begriff von Genie, den man in Rücksicht auf die Erscheinung in der Wirklichkeit meistens so sehr mysticirt. Die offenbare Thatsache, die man zugeben muß, ist, daß in jenem Vermögen ein außerordentlich großer, und nicht weiter erklärlicher Unterschied zwischen den Menschen gefunden wird. Dies hat nun Anlaß gegeben, ihn als einen ursprünglichen anzusehen und ein von dem gewöhnlichen Bewußtseyn verschiedenes, nur einigen angebornes, eigenthümliches Bewußtseyn anzunehmen, als eine Gabe, womit die Natur nur wenige Auserwählte beschenkt habe. — Es ist aber dies Vermögen der Einziehung und Ausdehnung des Zusammenfassens und Darstellens der Welt, welches Genie genannt wird, nur ein ungewöhnlicher Grad der Fähigkeit, die alle Menschen in der Einbildungskraft besitzen; der Unterschied ist kein specifischer, sondern nur ein gradirter, und forschen wir nur nach, woraus dieser entspringen kann, so findet sich, daß dies keineswegs ein verborgenes Geheimniß ist, sondern einen sehr einfachen, durchaus einleuchtenden Grund hat. Die Thätigkeit der Einbildungskraft, das wechselnde Ein- und Ausathmen der Seele, hängt allein ab von der Liebe, oder von dem schlechthin unbestimmten und unendlichen Triebe nach allen Seiten und allen Richtungen hin; welchen unbestimmten Trieb, da Trieb mehr ein bestimmtes Streben ausdrückt, ein unbestimmtes Streben aber eine negative Bezeichnung und widersprechend ist, wir lieber Sehnsucht genannt haben. Die Stärke und Thätigkeit der

Einbildungskraft hängt also lediglich ab von der Liebe, der Sehnsucht; wo Sehnsucht ist, da ist auch Genie, und da der Keim dazu in jedem Menschen vorhanden und in keinem als ganz erstorben angesehen werden kann, so ist es wohl nur der sittlichen Verwilderung zuzuschreiben, daß nicht ein jeder Mensch Genie hat.

In dieser Rücksicht ist Genie der natürliche, unverdorbene Zustand des Menschen und nicht ein ausgezeichneter, ganz besonderer, nur Einzelnen als vorzügliche Naturgabe zu Theil gewordener. Dieser Begriff von Genie ist durchaus unmoralisch, weil dadurch dem Hochmuthe und der Selbstvergötterung gar zu großer Vorschub gethan wird. Er wurde schnell und allgemein benutzt, um die Moralität im Grunde aufzuheben. Kant's Lehre von der Pflicht konnte eben deshalb nicht viel fruchten, weil er jenen Begriff von Genie stehen ließ. —

Es ist zwar unstreitig und aus dem bisher Gesagten sehr erklärlich, daß die Thätigkeit der Einbildungskraft sich keineswegs durch Lehre und Uebung so erhöhen und verstärken läßt, wie andere Thätigkeiten des menschlichen Geistes, welches dann auch noch zu jenen falschen Begriffen von Genie beigetragen hat. Indessen kann doch nicht geläugnet werden, daß die Entwicklung des Denkens viel zur Verstärkung der Einbildungskraft mitwirken kann. Wenn gleich das Wesentliche, der Grund der Thätigkeit der Einbildungskraft in der Liebe liegt, so mag sie doch durch die Entwicklung des Denkens sehr geübt werden und eine große Leichtigkeit erhalten.

In Kurzem wiederholt ist also nach unserer Ansicht Genie nichts anders, als die in einem hohen Grade thätige Einbildungskraft; die Thätigkeit der Einbildungskraft hat aber ihren Grund in der Liebe, der Sehnsucht. Wo die Liebe stark ist, ist auch die Einbildungskraft stark, wo Sehnsucht ist, ist auch Genie, nur gibt es unendlich viel unentwickeltes Genie, was dem groben Auge verborgen ist. Der Glaube, ein Mensch sey specifisch verschieden von allen andern und könne eben dadurch mehr thun, als alle andern, ist sträflicher Hochmuth.

Mit dem Begriffe des Genie's steht auch der Begriff des

Sinnes in Verbindung. Sinn nämlich in der höhern Bedeutung als Kunstsinn, philosophischer Sinn ꝛc. ꝛc., als etwas, das sich nicht bei jedem findet. Nach der aufgestellten Ansicht, daß in der gemeinen Anschauung nichts für die Erkenntniß Bedeutendes gefunden wird, sondern nur in der zur geistigen erhöhten Anschauung, in dieser aber die Bedeutung das Höchste ist, — nach dieser Ansicht gibt es so viele geistige Anschauungen, d. i. so viele Sinne als Gegenstände. Jede geistige Anschauung beruht, wie gesagt, auf der Verbindung mit etwas Geistigem, auf der Berührung und Vermischung zweier Geister, der Blitz, welcher gleichsam dadurch entsteht, ist die geistige Anschauung, es ist dies immer eine eigene Schöpfung (freilich durch Symproduction) und also die geistige Anschauung immer individuell und subjectiv, doch nicht in dem Verstande subjectiv, als dem Reellen entgegengesetzt; denn es ist wirklich etwas Reelles in ihr enthalten, — sondern in so weit die Erinnerung etwas Objectives ist. Diese ist etwas Vollendetes, Vollkommenes, die geistige Anschauung etwas Unvollkommenes, ein Ahnen, Errathen. Bei Fichte ist die Anschauung etwas Objectives; bei ihm liegt ihr aber auch nicht das Gefühl zu Grunde. — Unter Sinn nun, als geistige Anschauung, ist nicht eine besondere specifische Kraft des Gemüthes zu verstehen; wenn man sagt, jemand hat Sinn für dieses oder jenes, so heißt das nur; er hat die Bedeutung davon ergriffen, er hat Liebe dafür, und so: er hat keinen Sinn dafür, nichts anders, als er hat die Bedeutung davon noch nicht gefaßt, ob ihm die Liebe dazu fehle oder nur die Nebensache, die Entwickelung, läßt sich nie wohl ausmachen. In der Berührung und Verbindung zweier geistigen Naturen wird freilich nothwendig eine Disposition vorausgesetzt, diese muß aber in allen Menschen als vorhanden (oder möglich) angenommen werden, und da fällt dann auch der Begriff des Sinnes, wie man ihn gewöhnlich nimmt, weg. Kurz, Sinn beruht bei uns, wie Genie, lediglich auf der Liebe, ist also bei allen Menschen möglich; nur hat allerdings der Ausdruck etwas Wahres, wenn es heißt, der Mensch hat Sinn, der hat keinen, indem sich dies auf die Entwicklung der Liebe bezieht.

Man könnte in dieser Rücksicht auch sagen, Liebe sey Sinn schlechthin für Alles, unendlicher Sinn; denn wo Liebe ist, darf nur der Gedanke entwickelt werden, und die geistige Anschauung ist da. Die Beschaffenheit des Anschauenden, ohne die es ihm unmöglich wäre, das Angeschaute zu verstehen, ist keine besondere Kraft, sondern blos die Liebe; diese, als der Trieb nach allen Richtungen ist die Grundbedingung der Mittheilung, Berührung und Vereinigung des Anschauenden und Angeschauten; alles Uebrige ist blos Verständigung und Entwicklung.

Verschieden von dem Sinne ist der Begriff des Talents, worunter man eine besondere eigenthümliche Geschicklichkeit zu etwas versteht, welche die Gesetze und die Analogie der gewöhnlichen Uebung so sehr übertrifft, und so weit davon abweicht, daß sie eine ursprüngliche Eigenschaft zu seyn scheint. Hievon ist die Möglichkeit und die wirkliche Existenz nicht zu läugnen und aus der Organisation herzuleiten, wenn übrigens das Phänomen bedeutend genug ist, einer eignen Erklärung zu bedürfen, denn es wird oft gar sehr Vieles auf Rechnung des Talents geschrieben, was nur Sache der Uebung u. s. w. ist. Das Talent ist das einzige, was man als eine specifische, unterscheidende, eigene Naturgabe kann gelten lassen.

Nach der Betrachtung der verschiedenen Thätigkeiten des höhern Bewußtseyns sind wir jetzt auf den Punkt gekommen, untersuchen zu können, was das Höchste, was das Erste im menschlichen Bewußtseyn sey? —

Ehe wir dazu vorschreiten, wollen wir noch an das erinnern, was im ersten Buche in Rücksicht auf das Höhere im Bewußtseyn den Uebergang machte zu dem zweiten Buche. Dort wurde hauptsächlich gefunden, daß das Wesen der Ichheit im Werden bestehe und zwar so, daß dadurch alles Seyn aufgelöst wurde. Man muß also die Ichheit immer in ihrem Werden aufzufassen und zu begreifen suchen. Die Anschauung wurde aufgelöst in Sinn, Vernunft und Wille, die Freiheit, als zur Anschauung nothwendig, wurde in den Willen und das Handeln nach Außen gesetzt, d. h. auf daß es in ein Handeln hervorgehe, wurde der Wille gesetzt, ohne daß es jedoch weiter begreiflich

gemacht werden konnte. Ueberhaupt kann aber der Theil nur aus dem Ganzen begriffen werden. Es ist hierüber also auch nur dann eine Aufklärung möglich, wenn wir die Schranke der endlichen Ichheit verlassen, und zur Betrachtung der unendlichen übergehen. Dies nur beiläufig.

Die Unbegreiflichkeit des Handelns lassen wir einstweilen auf dem gewöhnlichen Standpunkte stehen, es ist uns hier nur darum zu thun, zu zeigen, daß, so wie wir im ersten Buche auf ein Handeln gekommen sind, so auch im zweiten Buche, indem wir das Darstellen als ein solches charakterisiren. Das Handeln ist eine Thätigkeit nach Außen. Im gewöhnlichen Sinne geht es auf ein Nicht-Ich, dies ist freilich nur ein Schein; aber genug, auf dem Standpunkte des gemeinen Lebens ist es so. Im Darstellen hingegen geht das Handeln nur auf das Ich, der Zweck der Handlung und sie selbst geht durchaus nur auf ein Geistiges — auf die Ichheit; und hiemit ist dann der Zusammenhang und zugleich die Verschiedenheit des ersten und zweiten Buches aufgedeckt.

Wir haben zwar das Wesen der Ichheit in ein durchaus Thätiges, Lebendiges und Bewegliches, in die Freiheit gesetzt; dies ist aber ein blos negativer Begriff, lediglich durch den Gegensatz gegen den des Nicht-Ichs und des Dings gefunden; er ist nur der Leitfaden zu dem Begriffe der Ichheit, kann denselben nicht in seinem ganzen Wesen enthüllen. Es wäre also ganz falsch und ein unnützer Versuch, die Freiheit selbst an die Spitze der Ichheit setzen zu wollen.

Vergleichen wir alle betrachteten Thätigkeiten des Ichs, welche als die ersten uranfänglichen von allen gelten, und in der Erforschung der werdenden Ichheit obenan gesetzt werden könnten, so kann dies erstens nicht die Anschauung seyn, da sich diese immer auf eine äußere Erscheinung, auf ein Nicht-Ich bezieht. Ein Nicht-Ich kann aber gewiß nicht das Erste, Uranfängliche, Ursprüngliche seyn; es wäre dann nicht mehr, was es ist, eine bloße Erscheinung, sondern Realität. Die geistige Anschauung, die freilich nicht, wie die gemeine, eine leere ist, weil sie auf den Geist, den Sinn, die Bedeutung der Dinge

geht, kann indessen auch nicht das Erste seyn, weil sie schon eine Mehrheit im Ich voraussetzt. Eben das gilt von der Erinnerung, weil diese sich auf ein früheres, vorhergehendes Bewußtseyn gründet, das durch sie wieder erwacht und wiedergefunden wird.

Das Denken ist endlich auch nicht so beschaffen, um die erste Thätigkeit des Bewußtseyns zu seyn, das Denken ist wenigstens in den bis jetzt aufgestellten Functionen eine Thätigkeit, die nichts hervorbringt; es verbreitet nur den Stoff, ohne ihn zu produciren. Es gibt zwar eine Art des Denkens, die etwas producirt und daher mit dem schöpferischen Vermögen, das wir dem Ich der Natur und dem Welt-Ich zuschreiben, große Aehnlichkeit der Form hat. Das Dichten nämlich; dies erschafft gewissermaßen seinen Stoff selbst und ist eine spielende Thätigkeit. Das Denken kann aber überhaupt schon deswegen nicht das Erste im Bewußtseyn seyn, weil es eine in sich zurückgehende, kreislaufende Thätigkeit ist. Das Ich ist sein einziger Gegenstand, es kann immer nur sich selbst denken, daher der Kreislauf. Aus dem Denken kann man den Anfang des Bewußtseyns nicht anders erklären, als wenn man es auf eine unbegreifliche Art schlechthin setzte, und eine begreiflichere Erklärung als durchaus unmöglich läugnete, denn ehe das Ich sich denken kann, muß es doch vorhanden seyn.

Alle Thätigkeiten der Einbildungskraft, das geistige Anschauen, Wissen und Dichten sind nur Arten des Denkens. Das Darstellen ist ein äußerlich und sichtbar gewordenes Denken, ist Ursache und Wirkung des Denkens, Anfang und Ende desselben. Es entspringt aus dem Denken, und in so fern der Zweck der Darstellung geistige Anschauung, diese aber wieder eine Art von Denken ist, geht es auch wieder auf das Denken zurück. Das Wissen ist eine zusammengesetzte Thätigkeit, es bezeichnet den Uebergang vom Anschauen zum Darstellen, ist vollendetes Anschauen und anfangendes Darstellen, und übrigens, wie gesagt, nichts vom Denken Verschiedenes, sondern nur eine gewisse Art desselben. Es wäre also thöricht, im Wissen den Anfang des Bewußtseyns zu suchen; das hieße die Sache durch sich selbst erklären.

Thun wir einen Rückblick auf das ganze bisherige Bemühen der Philosophie, ein haltbares System des menschlichen Geistes zu construiren, so finden wir, daß sie wirklich alle Versuche erschöpft hat, das Bewußtseyn aus intellectuellen Thätigkeiten herzuleiten, ohne ihren Zweck erreicht zu haben. Es bleibt also nur der entgegengesetzte Versuch übrig, die Ableitung aus dem dem Wissen entgegenstehenden Wollen, dies aber nicht in dem Sinne zu verstehen, als eine Fähigkeit nach Zwecken zu handeln, nicht als Begehrungsvermögen, als Innbegriff aller Triebe und Strebungen, sondern als ein Streben, welches allen in bestimmter Richtung beschränkten Thätigkeiten der Ichheit entgegengesetzt ist.

Die Bestrebungen und Triebe können nicht die Quelle des Bewußtseyns seyn, weil sie alle eine bestimmte Richtung haben. Eine bestimmte Thätigkeit aber ist in so fern immer eine beschränkte, endliche und setzt das Bestimmende voraus, kann also nie das Erste seyn.

Dasjenige, was den Kreislauf des Denkens veranlaßt, was das Ich bewegt, in sich zurück zu gehen, und diese seine Thätigkeit im Schwung hält, muß allerdings ein Streben seyn, nur freilich ein unbestimmtes, allgemeines, unbegrenztes; denn nur eine Thätigkeit, die gar keinen Zweck hat, und doch Thätigkeit ist, die unbeschränkt und unendlich ist, und doch der Form nach bestimmt seyn könnte, kurz, eine solche, die man eine spielende Thätigkeit nennt, kann die erste und höchste im Bewußtseyn seyn. —

Als ein solches allgemeines, unbestimmtes Streben aber bezeichnen wir den reinen Willen; dieser ist ein seiner Natur nach stets in sich bewegliches und veränderliches, durchaus unbeschränktes Streben ohne allen Zweck und Gesetz, und zwar immer mit Bewußtseyn, während es Triebe und Bestrebungen gibt, die durchaus bewußtlos sind.

Im gewöhnlichen Sinne beweist schon die Willkür, daß es ein Wollen gibt, ohne allen Zweck und Gesetz, aber dies erscheint nicht als über die Gesetze erhaben, sondern als ein eigensinniges Wegwerfen aller Gesetze, aus Beschränktheit. Die Liebe

zeigt unstreitig ein Verlangen, Sehnen, Wollen, wobei weder auf Gesetze noch Zwecke Rücksicht genommen wird, aber sie ist ganz frei von jener Beschränktheit, die sich als ein Wegsetzen über die Gesetze äußert. — Wir setzen also den Anfang des Bewußtseyns in die Liebe, und gerade hiedurch wird es uns möglich werden, die größten Schwierigkeiten und Widersprüche zu lösen, die bisher die vortrefflichsten Idealisten und Intellectual-Philosophen übrig ließen. Der wesentliche Irrthum derselben liegt darin, daß sie das praktische und theoretische Vermögen des Menschen trennen. Die meisten Intellectual-Philosophen fangen mit dem theoretischen an, und lassen dann das praktische darauf folgen. Von Plato kann man das freilich nicht bestimmt sagen, weil seine Form es mit sich bringt, daß bei ihm beides immer mehr oder weniger gemischt ist; bei den neuern Idealisten ist es aber ganz bestimmt der Fall. Diese Trennung ist ein Grundübel bei jenen Philosophen, das nicht zu heben ist, und es kommt lediglich daher, weil sie im menschlichen Bewußtseyn nur das Abgeleitete ergriffen haben. — Hätten sie den Theil ergriffen, der das Ganze ist, so würde ihnen Alles vereinigt erschienen seyn, und das ist gerade dies Vermögen, welches sie zu dem praktischen zählen, blos auf einer sehr niedern Stufe des Bewußtseyns kann es als untergeordnetes Vermögen erscheinen. Höher und besser angesehen ist es die Quelle, der Anfang des Bewußtseyns. Geht man hievon aus, so behält man das Ganze, da von dem intellectuellen Vermögen aus die Trennung unvermeidlich ist.

Man kann die Behauptung, daß man in der Erklärung des Ichs und des Bewußtseyns, kurz, in der Philosophie überhaupt nicht von dem Verstande, sondern von dem praktischen Vermögen ausgehen müsse, auch so ausdrücken: das Ich ist erst Seele und dann erst Geist, in so fern nämlich Seele mehr auf die Triebe, das Streben, Geist mehr auf Verstand sich bezieht.

Liebe wird hier ganz allgemein genommen, ohne Beziehung auf Zweifachheit oder Einheit des Wesens, welcher Begriff aber auch nicht nothwendig darin liegt. Daß Sehnsucht eine Art Liebe sey, wird Jeder zugeben, und zwar kann Liebe in dieser

Gestalt statt haben bei einem ganz einsamen einzigen Wesen, ohne daß es dazu eines zweiten bedürfte; denn in der Sehnsucht liegt gar keine Beziehung auf ein anderes, schon bekanntes, gegebenes Wesen; daher ist eben sie die Quelle des Bewußtseyns, der Anfang der Welt. — Aber die Liebe ist nicht allein der Anfang des Bewußtseyns, sie ist noch mehr. Daß in einem liebevollen Wesen, in so fern es allein ist, die Selbstliebe, und sonach auch das in sich Zurückgehen erfolgen würde, braucht hier nicht nothwendig erwähnt zu werden. Ist das Denken, und überhaupt die allgemeine Thätigkeit des Ichs eine in sich zurückgehende, so kann das auch im Großen und Ganzen gelten, und es folgt also, daß, wenn Liebe der Anfang der Welt und des Bewußtseyns ist, sie auch das Ende und das Höchste, das Ideal und das Maximum des Bewußtseyns seyn muß.

Hiemit haben wir nun die Hauptpunkte verzeichnet, welche unserer Betrachtung der werdenden Ichheit, der Welt und Natur zum Grunde liegen müssen.

Hier wird dann auch erst das Bewußtseyn und das abgeleitete Ich in seinem Entstehen aus dem Ur-Ich vollständig erklärt werden, da der Theil erst aus dem Ganzen, nicht aber, wie andere Idealisten versucht haben, aus dem beschränkten Ich die unbeschränkte, unendliche, werdende Ichheit abgeleitet werden kann. Wir verweilen indessen einstweilen noch bei der Charakteristik des menschlichen Bewußtseyns, die allerdings ohne die Naturlehre vollendet werden, und zugleich den Vortheil haben kann, diejenigen Punkte, deren Erklärung wir aus jener zu erwarten haben, näher zu bestimmen; eigentlich begreiflich machen lassen sie sich aber, wie gesagt, nur durch die Erklärung des ganzen Ichs, der Welt; erst daher ist die wahre Lösung des Räthsels zu erwarten, welches uns immer über unser Bewußtseyn bleibt.

Wir haben noch die productiven Thätigkeiten des Ichs zu betrachten; die einzige Art von Thätigkeit aber, die schon in der ersten allgemeinsten Bedeutung die productive Thätigkeit einschließt, ist das Dichten. Nun fragt sich, in welchem der verschiedenen Vermögen des menschlichen Bewußtseyns findet sich das Dichten. Das Denken und Nachdenken ist eine in sich

hereingehende, das Darstellen indessen eine aus sich herausgehende Thätigkeit, und in so fern gewissermaßen ein Dichten. Insofern es aber auf etwas Vorhandenes geht, worauf es sich gründet, ist es blos Werkzeug des Denkens und nicht Dichtung, denn der Dichter setzt nichts Vorhandenes voraus. In der Einbildungskraft scheint allerdings auch Dichtungsvermögen mit einbegriffen zu seyn, allein es kommt nicht rein darin zum Vorschein, indem hier Gedächtniß, Erinnerung, Nachdenken und Dichten zusammenfließen.

In der Erinnerung findet das Dichtungsvermögen gar nicht statt; die Erinnerung ist ein Wiederfinden des verlornen Selbst, sie schließt sich dem Vergangenen treu an, während das Dichten etwas Neues aus sich selbst hervorbringt und erzeugt. Aber eben daß es sich gar nicht in der Erinnerung findet, führt uns auf die Spur, wo wir es finden werden; der Erinnerung ist nämlich entgegengesetzt das Gefühl, und die durch dasselbe zur geistigen erhöhete Anschauung, und hier eben hat Erzeugung und Hervorbringung statt. Es ist die unmittelbare Berührung zweier geistigen Naturen, und was daraus entsteht etwas Neues. Der geistige Blitz des Verständnisses, der aufsteigt, wenn in der unmittelbaren Berührung der Sinn aufgefaßt wird, ist die schlechthin weiter nicht zu erklärende augenblickliche Schöpfung des Geistes, so zu sagen, eine Schöpfung aus nichts, und dies Fühlen, dies augenblickliche schöpferische Berühren und Umfassen des Geistes, des Sinnes, der Bedeutung ist offenbar nichts anders, als ein Dichten; denn dieser Sinn, diese Bedeutung ist nur in so fern vorhanden, als er ergriffen und ausgesprochen wird. Wie gesagt, in dem Augenblicke, wo der Blitz des Verständnisses aufgeht, ist die Bedeutung vorhanden, der Sinn geht durch die Hülle unmittelbar von Geist zu Geist, von Herz zu Herz, es ist durchaus ein Werk des Anschauenden und Angeschauten. Die geistige Anschauung ist ein unmittelbares Versetzen in den andern, wo das Ich zum Du wird, es ist das einzige Schöpferische im Bewußtseyn. — Ohne ein geistiges Gefühl und die Schöpfung desselben wird, wiewohl man es in dem gewöhnlichen Gebrauche nicht so streng und rein nimmt, kein Dichten gelten können.

Daraus, daß wir die productive Thätigkeit — die Dichtungskraft in das Gefühl, in die Liebe setzen, folgt eines Theils, daß die Dichtungskraft die eigenthümliche Denkart der Liebe, andern Theils, daß das menschliche Bewußtseyn nie einsam und allein, sondern immer symproductiv ist. Der angeschaute Geist producirt aber so wohl, als der anschauende, der den Sinn auffaßt. Dies steht der gewöhnlichen Theorie von der productiven Anschauung geradezu entgegen, welche, da sie voraussetzt, der anschauende Geist sey für sich allein productiv, alles glaubt aus dem menschlichen Bewußtseyn allein, das Ganze aus den Theilen erklären zu können, und ohne die geistige von der gemeinen Anschauung zu unterscheiden, annimmt, in der Anschauung werde Alles, der Geist sammt dem Stoff von dem Anschauenden producirt. Ob nun der Stoff gegeben oder gemacht sey, ist besonders für unsere Ansicht nicht wichtig; ja es ist uns eine höchst untergeordnete Frage, gar nicht so entscheidend, als in einem andern niedern Systeme des Idealismus; denn der rohe Stoff an sich ist eigentlich für uns nichts, ist ein leerer Schein, ohne Sinn uud Bedeutung, und wenn er nicht ganz leer wäre, ist er doch, in so fern wir nichts annehmen, als Geist, von einem Geiste gegeben, und dann zwar nicht von dem Anschauenden, sondern von dem Angeschauten, so daß wir keineswegs über die Grenzen des Idealismus hinaus schreiten, und nicht dazu gezwungen sind, ein Nicht-Ich und Ding anzunehmen.

Bei uns wird in der Berührung, Durchdringung und Vermischung der beiden Geister nicht Stoff erzeugt, sondern ein Geist wird erzeugt im Stoffe, in der Auflösung und dies Selbst ist Geist. Dies Räthselhafte im schöpferischen Momente der Berührung, wo beide Geister Eins werden, ist Geist. Diese Entstehungsart eines Dritten aus der Vermählung von zweien Geistern in der Anschauung ist völlig ähnlich und gleich derjenigen, wie Naturwesen entstehen, durch thätige Vereinigung, Durchdringung und gänzliche Verschmelzung, nämlich zweier Kräfte in einer flüssigen Auflösung.

Da hier in Rücksicht auf die productive Anschauung einmal die Rede gewesen von Stoff, so wollen wir eine Erklärung

davon zu geben suchen, nur freilich keine Erklärung, woraus und wie der Stoff entstehe, denn diese kann hier noch nicht gegeben werden. Der Stoff ist ein Mittelding zwischen Gestalt und Kraft, ein Uebergang der Kraft zur Gestalt; was eigentlich Kraft sey, kann auch erst in der Weltlehre gezeigt werden. Setzen wir nun entgegen das gewöhnliche, gemeine Anschauen, und das zweckmäßige Handeln, so ist im Anschauen die Kraft im Ich; die Gestalt im Gegenstande; im Handeln umgekehrt die Kraft im widerstrebenden Gegenstande, die Gestalt aber im Ich, denn das Handeln ist ein Bilden, Gestalten. —

Alles, was in der Anschauung am Gegenstande erscheint, ist immer eine Gestaltung. Der Stoff ist nichts, als aufgelöste Kraft oder aufgelöste Gestalt. Schaut man z. B. etwas mit unbewaffneten Augen an, so sieht man die grobe sichtbare Gestalt als Gestalt und das Uebrige, was nicht recht sichtbar erscheint, als rohen Stoff; ist das Auge indessen bewaffnet, so erscheint auch das Uebrige als Gestalt; es war nur vorher zerflossen, aufgelöst, verworren, weil nicht gehörige Kraft vorhanden war, es wahrzunehmen. Und so erscheint uns denn für das Handeln sehr oft als bloßer Stoff, was uns für die Anschauung als Gestalt erscheint. Der Physiker kann z. B. über die Gestaltung des Holzes nachdenken, während der Handwerker es zu seinem Zwecke als bloßen Stoff behandelt.

Was man zuweilen auch unter Stoff versteht, und allerdings wohl von einer höhern Bedeutung ist, das ist eine so unendliche Mannigfaltigkeit in einem Gegenstande, daß sie nicht ganz übersehen, nicht mehr in einen Begriff zusammengefaßt werden kann, sondern den Eindruck einer unendlichen Fülle macht. Hier wird aber die höhere Bedeutung aus dem Geiste hinzugethan; denn die unendliche Fülle kann nie angeschaut werden, eben weil sie unendlich ist; die unendliche Fülle ist vielmehr Gegenstand einer weissagenden Ahnung, und diese Ahnung nimmt freilich eine bedeutende Stelle ein in der menschlichen Erkenntniß; denn eben der weissagende, ahnende Begriff der unendlichen Fülle ist gerade das Allgemeinere im Gefühle oder der geistigen Anschauung. Jede enthält mehr oder weniger eine

nähere oder entferntere Beziehung auf die unendliche Fülle, in so weit ihrer Natur nach jede eine verschiedene, eigene, originelle seyn muß und es ihrer unendlich viele gibt.

Das Dichtungsvermögen, als in der nächsten Verbindung mit der geistigen Anschauung, steht also auch in der nächsten Beziehung auf den ahnenden Begriff der unendlichen Fülle, und worauf sollte sich auch wohl das Dichtungsvermögen als das productive im Bewußtseyn näher beziehen, da dasjenige, was die schöpferische Kraft im Menschen erregen, und worauf sie gerichtet seyn soll, nicht anders bezeichnet werden kann, als durch unendliche Fülle. —

Anmerk. Die unendliche Fülle, in so fern sie Erkenntniß ist, ist Ahnung und Weissagung, in so fern sie eine Hervorbringung, ist sie Dichtung; d. h. sieht man auf die Form, so ist es Ahnung, Weissagung; sieht man auf die Kraft, die dabei thätig ist, so ist es die Dichtungskraft, diese liegt ihr zum Grunde.—

Die geistige Anschauung könnte gar nicht zu Stande kommen, wenn nicht schon früher die Ahnung der unendlichen Fülle vorhergegangen wäre. Vor der Weissagung muß nothwendig schon eine Ahnung vorhanden seyn. Das, was das Auge öffnet, daß wir die Bedeutung des Angeschauten wahrnehmen, ist Ahnung der unendlichen Fülle. Das Erkennen in der geistigen Anschauung ist nicht sehr verschieden von dem Erkennen, welches ein Errathen ist; dem Errathen geht aber Ahnen vorher; und das Ahnen kann kein anderes seyn, als das des Unendlichen; der Sinn für die geistige Anschauung ist eben die Ahnung der unendlichen Fülle; der Trieb nach dem Unendlichen muß Ahnung werden, er muß mit einer Ahnung (Hoffnung, — diese mit Glauben) verbunden seyn, weil sonst die Liebe nicht geistige Anschauung werden könnte, hoffnungslos bliebe; kurz die geistige Anschauung ist zugleich ein Ahnen, Errathen und Ergreifen.

Der Stoff ist in jener Beziehung dann nur Hülle der unendlichen Fülle und in dieser Bedeutung kann man ihm dann auch Wirklichkeit beilegen. Es beweist zugleich, daß hier nur von einer geistigen Anschauung die Rede sey, da sie nämlich blos

den Geist auffaßt und den Stoff als Hülle läßt. Der Stoff in der gemeinen Anschauung, der jene höhere Bedeutung nicht hat, ist auch ohne Wirklichkeit; von ihm gilt, was früher von der Nichtigkeit und Untauglichkeit des Stoffs zur Erkenntniß ist gesagt worden.

Stellen wir Wissen in die Mitte zwischen Anschauen und Darstellen, als vollendetes Anschauen und anfangendes Darstellen, so können wir es jetzt auch zwischen Erinnern und Dichten stellen, nur freilich in verschiedener Beziehung, da die Art des Wissens in beiden sehr verschieden ist. Intensive ist das Wissen größer in der Erinnerung, es ist gewiß, aber beschränkt.

Man könnte die eigenthümliche Art von Wissen, die in der Erinnerung statt findet, am schicklichsten durch Kennen ausdrücken. Das Wissen im Dichten steht in Rücksicht der Intensität und der Gewißheit auf einer unendlich niedrern Stufe, dagegen ist es extensiv viel größer. Selbst das Ahnen muß, in so weit es einen Grund von Gewißheit hat, zu diesem Wissen gezählt werden. — Wir haben es bisher mit zwei Arten des Gefühls zu thun gehabt, die wir aus dem Bewußtseyn selbst abgeleitet haben, das, was einen Theils die Sehnsucht, der durchaus unbestimmte und unbestimmbare, sich nach allen Richtungen ins Unendliche ergießende Trieb, der in dem einsamen alleinen Ich statt haben kann und als die Grundkraft aller menschlichen Thätigkeiten und als erster Anfang des Bewußtseyns erscheint; andern Theils das nicht mehr einsame, sondern in der gemeinschaftlichen Berührung, Verbindung und Vermischung mit einem andern bestehende geistige Gefühl. Wir wollen dieselben nun vergleichen mit den niederern, blos natürlichen Gefühlen, die wir am kürzesten thierische nennen, wiewohl wir damit zu viel thun, da das Wesen der Thierheit erst durch die Naturlehre erklärt werden kann. Wir können es aber als etwas Gegebenes annehmen. Auch ist soviel aus dem Vorhergehenden bekannt, daß zum Anschauen und Fühlen Wille, und zu diesem ein articulirter Leib erfodert wird, d. h. ein Körper der Sinn hat, mit einem Wort ein Thier.

Alle thierischen Gefühle lassen sich nun auf drei Hauptgefühle zurückführen, die allen übrigen zum Grunde liegen, auf

Wohllust, Zorn und Furcht. Diese Eintheilung ist nicht allein durch die Geschichte der Natur selbst bestätigt, da sie vor allen andern so deutlich und auffallend hervortreten, sondern auch schon in ihrem innern Wesen, Charakter und Zusammenhange zeigt sich die Vollständigkeit derselben.

Wohllust geht auf Verbindung, Vereinigung, Furcht auf Trennung, gänzliche Absonderung, Zorn steht in der Mitte; er ist eine Annäherung, um sich zu trennen, eine Verbindung, um zu vernichten.

Betrachten wir diese Gefühle sowohl in Rücksicht ihrer eigenthümlichen Form, als Wesen, im Verhältnisse zu dem geistigen Gefühle, so erscheint die Wohllust, in so fern sie doch auf die Vereinigung geht, als das Einzige, was diesem höhern Gefühle ganz entspricht, und daber muß es auch als das erste und Grundgefühl aller andern thierischen Gefühle angesehen werden. Zorn und Furcht erscheinen bei weitem nicht als so wesentlich, sondern blos als nothwendige, untergeordnete Werkzeuge. Der Zorn ist indessen als ein gährendes, immer durchaus bewegliches Gefühl edler als die Furcht, die sich von Allem trennend, sich stets mehr in sich zurück- und zusammenzieht. Der Zorn ist doch ein trennendes und verbindendes Gefühl zugleich; und in so fern eine Gährung von Kräften in ihm vorhanden, wie sie oft der Verbindung, Vermischung und Erzeugung vorhergeht und sie veranlaßt, kann man sagen, daß gewissermaßen ein erzeugendes Princip in ihm sey. Er steht also auf jeden Fall noch in einiger Beziehung auf das Gefühl der Vereinigung. — Die Furcht ist das niedrigste Gefühl; sie geht blos auf Trennung, ist blos nothwendig zur Selbsterhaltung, und auch allein auf diese sich beziehend. Man kann freilich wohl die Furcht ein vernünftiges Gefühl nennen; in diesem Sinne ist abe Vernunft etwas Unwürdiges, Untergeordnetes, bedeutet die Unterwerfung des Ichs unter das Nicht-Ich, eine bewußte, besonnene, freiwillige Knechtschaft und es müßte in so fern auch jedem Thier Vernunft zugeschrieben werden.

Für das geistige Gefühl der Sehnsucht findet sich gar kein entsprechendes thierisches Gefühl, es steht in gar keiner Bezie-

hung mit den thierischen Gefühlen; daher auch diejenigen, die aus diesem alles herleiten wollen, Materialisten und Empiriker, dies Gefühl der Sehnsucht ganz läugnen müssen, während doch das Gefühl der geistigen Anschauung durch die Beziehung, die es auf die Wohllust hat, gewissermaßen zu den thierischen Gefühlen herabgezogen werden kann, wie das dann auch oft geschehen.

Jedes der Naturgefühle erzeugt einen eignen analogen Trieb, als nähere bestimmte Richtung des allgemeinen Triebes.

Die Sehnsucht erzeugt auch ihre eigenen Triebe, die aber eben so, wie sie selbst, von allen thierischen Gefühlen abgeschieden sind. Die Sehnsucht, als ein unendlicher Trieb, kann in der bedingten Welt nie einen Gegenstand haben, sie bleibt also immer Sehnsucht. Indessen erzeugt oder belebt sie, wie gesagt, zwei Triebe, die nicht mehr Sehnsucht sind, in gewisser Rücksicht aber ihre unendliche Natur behalten. Der eine ist der Form nach, der andere dem Inhalte nach unendlich. Dieser der Trieb nach Erkenntniß, die Wißbegier, jener der Trieb zur spielenden Thätigkeit, das Vergnügen am bloßen Spiel seiner Kräfte. Man sollte dies jedoch eigentlich nicht Trieb nennen, denn in der Natur findet kein Trieb zur zwecklosen Thätigkeit statt, wohl aber kann, wo Kraft ist, das Bedürfniß eines solchen Spieles vorhanden seyn, ein eigentlicher Spieltrieb, ein bloßer Trieb zur spielenden, zwecklosen Thätigkeit kann nur in einer verwilderten Natur statt haben. — Wir wollen es also vielmehr ein Bedürfniß nennen. Dieser Zustand ist so sehr merkwürdig in der menschlichen Natur, indessen nur da, wo er in starken Seelen, und zwar ursprünglich und nicht angelernt erscheint; denn nur da, wo alle Fähigkeit zur zweckmäßigen Thätigkeit vorhanden ist, und sich doch eine willkürliche Richtung zur spielenden Thätigkeit zeigt, muß sie aus einem höhern Princip, aus dem Wesen der Sehnsucht, als unendlicher Trieb nach allen Richtungen hin abgeleitet werden, und dann ist die spielende Thätigkeit offenbar über der zweckmäßigen, weil sie der Form nach unendlich ist.

In der Liebe vereinigt sich Alles; sie ist als Trieb und

Grundgefühl zugleich das umfassendste aller Triebe und Gefühle, sowohl der Sehnsucht, als der untersten thierischen Gefühle, sie ist, so wie der Anfang, woraus alles entspringt, so auch die Auflösung, worin alles wieder zurückkehrt.

Wir gehen jetzt zu einer nähern Betrachtung der Erinnerung. Wir kamen auf den Begriff der Erinnerung, indem wir das Ich als Stückwerk, als endliches und unendliches, als Ding und Welt zugleich fanden. Daß Alles, was wir anschauen und denken, geistig, daß Alles, was uns erscheint, uns in dem Ich erscheint, weil alles Ichheit ist, daß also Alles, was in das Ich hineinkommt, schon in demselben eigentlich vorhanden, daß es zum Theil auch gottverwandt ist, haben wir im ersten Buche zur Genüge gezeigt, es kommt nun darauf an, wie und auf welche Art das abgeleitete Ich mit dem ursprünglichen zusammenhange? Vollständig kann dies nur in der Weltlehre erklärt werden; vorläufig läßt sich blos in Beziehung auf das System des Denkens das Verhältniß des einen zum andern angeben, und dies geschieht am besten durch den Begriff der Erinnerung. Man hat zwar auch wohl, wie nämlich Leibnitz, durch angeborne Begriffe oder durch ursprüngliche Denkgesetze, durch einen Gegensatz a priori und a posteriori, den Zusammenhang des beschränkten Bewußtseyns mit dem unendlichen erklären wollen, allein dies ist sehr unbefriedigend. Wer hat denn dem Ich die Denkgesetze gegeben? wer hat ihm diese Begriffe eingepflanzt? Dies bleibt immer unbestimmt. Jene älteste, einfachste Ansicht, daß in dem endlichen Ich Funken und Spuren erwachen einer ehemaligen Vereinigung mit dem unendlichen göttlichen Ich, gleich wie die Erinnerung an eine dunkle Vergangenheit, der man sich nur halb und halb entsinnt, verdient durchaus den Vorzug, nur kommt es darauf an, genau zu bestimmen, welche Ideen der Erinnerung angehören, und welche nicht. Bei Plato herrscht hierin eine große Verworrenheit. Man weiß da nicht genau, was lediglich aus der Erinnerung, und was aus der Erfahrung und andern Quellen u. s. w. geflossen. Eben so ist es mit jenen angeborenen Begriffen, Denkgesetzen u. s. w. Hier ist gar nicht so ganz rein gesondert, was nothwendig nicht anders

als einen höhern Ursprung der Art, wie die Erinnerung, haben muß; die meisten lassen sich aus andern Gründen erklären.

Man kann im Allgemeinen freilich Alles, was über den Horizont des endlichen Ichs hinausgeht, und aus ihm nicht zu erklären ist, als aus der Erinnerung an die ehemalige Göttlichkeit ansehen; denn dies ist im Allgemeinen richtig. Ein endliches Ich, dem die Fähigkeit versagt wäre, sich seines ehemaligen göttlichen Zustandes zu erinnern, würde auch gar keiner höhern Erkenntniß fähig seyn, und in so fern fließt dann alles, sowohl die geistige Anschauung, als die schöpferische Einbildungskraft aus der Erinnerung, und ist diese die Grundlage alles Höhern und Göttlichen im Menschen.

Allein der Form nach findet sich hier ein Unterschied. Sehen wir auf die schlechthin allgemeinsten Gedanken im menschlichen Bewußtseyn, auf den Begriff der Einheit und der Fülle, so ergibt sich, daß der Begriff der unendlichen Fülle, der aller Naturbegeisterung und aller geistigen Anschauung zum Grunde liegt, ein Begriff, der nicht aus mannigfachen Wahrnehmungen mühsam zusammengesetzt, sondern, so zu sagen, ein einziger Blick ist, und nicht eigentlich aus der Erinnerung kann hergeleitet werden. Die Erinnerung kann eben so wenig als die Anschauung die unendliche Fülle ganz übersehen und erschöpfen. Die unendliche Fülle als solche läßt sich nicht anschauen, man müßte dann eine Anschauung annehmen, die nie vollendet werden könnte. Dieser Begriff kommt nur, wie gezeigt worden, durch das ahnende, weissagende Gefühl in das menschliche Bewußtseyn. Es ist weder Anschauung, noch Erinnerung, sondern Weissagung eines Gedankens, auf welchen der Mensch nicht kommen könnte, wenn er nicht durch das Göttliche darauf geführt würde. Die Weissagung selbst ist ein schöpferischer Act. — Der Begriff der Einheit kann hingegen durchaus nicht anders, als aus der Erinnerung hergeleitet werden; aus der Anschauung ist er eben so wenig zu erklären, als aus der Vernunft. Da wir ihn auf Alles übertragen, was wir denken und anschauen, so muß er doch schon vorher in uns vorhanden seyn. Es ist ein durchaus göttlicher

Begriff, er könnte sich nicht in der sterblichen Ichheit finden und der Mensch wäre nie darauf gekommen, wenn er selbst nicht Eins gewesen wäre in Gott und mit Gott; denn er findet sich als in sich selbst gespalten und getrennt, voller Widersprüche und Unbegreiflichkeiten, kurz, als Stückwerk, der Einheit vielmehr entgegengesetzt; wollte der Mensch also blos bei sich selbst stehen bleiben, so würde ihm dieser Begriff nie entstehen. Daß hier nicht der gemeine Begriff der Einheit, obgleich dieser auch erst aus dem höhern erklärbar ist, gemeint sey, versteht sich von selbst. Die erste, höchste, ursprüngliche Einheit ist die unendliche, in der das Unendliche und die Einheit ursprünglich und in der That eins und dasselbe sind; daher man dann auch sagen könnte, der Begriff des Unendlichen müßte aus der Erinnerung abgeleitet werden; allein da es ein zweifaches Unendliches, eine unendliche Fülle sowohl, als eine unendliche Einheit gibt, so gehört es auch zweien Vermögen an. Der Begriff der unendlichen Einheit ist aber nicht blos als Gedanke zu nehmen, er ist Gedanke und Gefühl zugleich; denn wollte man die Gefühle des Erhabenen der Rührung, die als das höchste im Menschen erscheinen, auflösen, so würde man sie nicht anders, als aus der Erinnerung an die unendliche Einheit erklären können. Alle Gefühle fließen freilich in der Liebe zusammen, indessen kann man auch eben von der Liebe sagen, daß sie die Ahnung der unendlichen Fülle sowohl, als die Erinnerung an die unendliche Einheit sey. Die Musik, wo sie mit Würde getrieben wird, hat einzig zum Zweck, die Erinnerung an die unendliche Einheit zu erregen. Die unendliche Einheit ist also keineswegs ein todter Begriff, sondern vielmehr ein durchaus lebendiger Begriff, der zugleich Gefühl ist. — Aus diesem lebendigen Grundquell fließt nun die gemeine, mathematische, endliche Einheit, die man die starre nennen kann. Diese Einheit, wo ein Ding eins ist, wenn es abgesondert ist, entsteht durch die Verbindung des Wahnbegriffes des Dings, mit dem wahren Begriffe der höhern Einheit, es ist ein Gemisch von Wahrheit und Irrthum. Der Begriff der Einheit, der einem Ding beigelegt wird, kann doch nie

aus der Erfahrung abgeleitet werden, es ist, wie gesagt, eine Anwendung der höhern unendlichen Einheit auf das beschränkte Endliche. Sondert man den Begriff des Dings davon ab, so bleibt immer unendliche Einheit.

Es gibt noch eine andere Einheit, diejenige nämlich, die sich in Glieder theilt, und doch wieder Ganzheit und Einheit ist. Die gegliederte Einheit, wie sie sich in der Natur und Kunst zeigt, wodurch mehrere Glieder und Kräfte aus einer Wurzel hervorgehen und zu einem Ganzen verbunden sind. Insofern die geringste Zahl der Glieder, die mit einem Gegensatze doch ein Ganzes ausmachen, drei ist, kann man diese Einheit die dreieinige Einheit nennen. Der Gliederbau erfodert nothwendig einen Gegensatz, dieser ist nicht ohne Zweiheit, Vereinigung und Wiederherstellung der Einheit, nicht ohne ein Drittes möglich. Die Dreieinigkeit also ist die Grundlage aller Construction, wenn es gleich Constructionen geben kann, wo die Dreieinigkeit aus einer dreifachen und mehrfachen Dreieinigkeit besteht. Genug, ohne Dreieinigkeit ist keine wahre Construction möglich. Diese organische Einheit in einer unendlichen Organisation, wie bei den Naturwesen und den Werken der Kunst, ist eine Rückkehr aus der gemeinen starren zur höhern lebendigen Einheit.

Aber nicht allein diese dreifache Einheit fließt aus der Erinnerung; ist die Einheit angeboren, so muß auch das Entgegengesetzte, die Zweiheit es seyn, da man philosophisch eben nicht annehmen kann, daß ein einzelnes Princip so isolirt angeboren sey. Auch läßt die Zweiheit sich nicht aus der Einheit ableiten, ja es ergibt sich aus der Zweiheit selbst, daß nicht die Einheit allein nur aus der Erinnerung zu erklären sey.

So wie eine dreifache Einheit, gibt es auch eine dreifache Zweiheit, wovon die erste und dritte nie aus der Erfahrung geschöpft werden kann. Die erste ist nämlich die ungleiche unendliche, bewegliche, lebendige, schöpferische Zweiheit, die am deutlichsten vorgestellt werden kann durch zwei unendliche krumme Linien einer unendlichen Ellipse, wo das eine Centrum gegeben ist im Endlichen, das andere im Unendlichen liegt. Diese Zwei-

heit schließt eine Verbindung in sich; aber eine höchst ungleiche, da das Eine über das Andere unendlich erhaben ist. — Die zweite ist die gemeine, endliche gleiche, starre, unbewegliche; zweien parallel, ohne alle Berührung neben einander fortlaufenden Linien zu vergleichende Zweiheit. Mit dieser begnügen sich die meisten Philosophen, da wir sehen, daß sie es nicht weiter bringen, als bis zu einem bloßen Parallelismus zweier Thätigkeiten, die ohne Verbindung neben einander fortlaufen. Diese gemeine arithmetische, auf der völligen Gleichheit und Absonderung beruhende Zweiheit, die eben daher weder Beweglichkeit noch Verbindung in sich schließt, kann auch noch aus der höhern abgeleitet werden.

In der dritten Zweiheit findet zwar ebenfalls völlige Gleichheit, jedoch in der Gleichheit Berührung und Verbindung, gänzliche Vereinigung und Vermischung statt. Ihr Bild ist die Ellipse, wo zwei unendliche Linien, deren Centra im Unendlichen liegen, sich jedoch berühren. Sie ist die Form aller Verbindungen und Vermählungen, die auf Gleichheit beruhen; sie beruht, wie die dritte Einheit in der Natur und Kunst, auf der Gliederung und Formung und ist, wie diese, eine Rückkehr aus dem Starren, Unthätigen in das Freie, Bewegliche, Göttliche; wie denn überhaupt in der Natur und im Menschen das Starre und Unbewegliche durch Organisation und Gestaltung zum Freien, Göttlichen zurückkehrt.

Diese dreieinige, gegliederte, elliptische Zweiheit, wo zwei völlig gleiche Eins geworden sind, gilt auch, wenn sie schon weniger vorkommt, wie die dreieinige Einheit, in dem Bau der organischen Natur; sie ist ihrer ganzen Form nach Ausdruck der Thätigkeit und des Lebens.

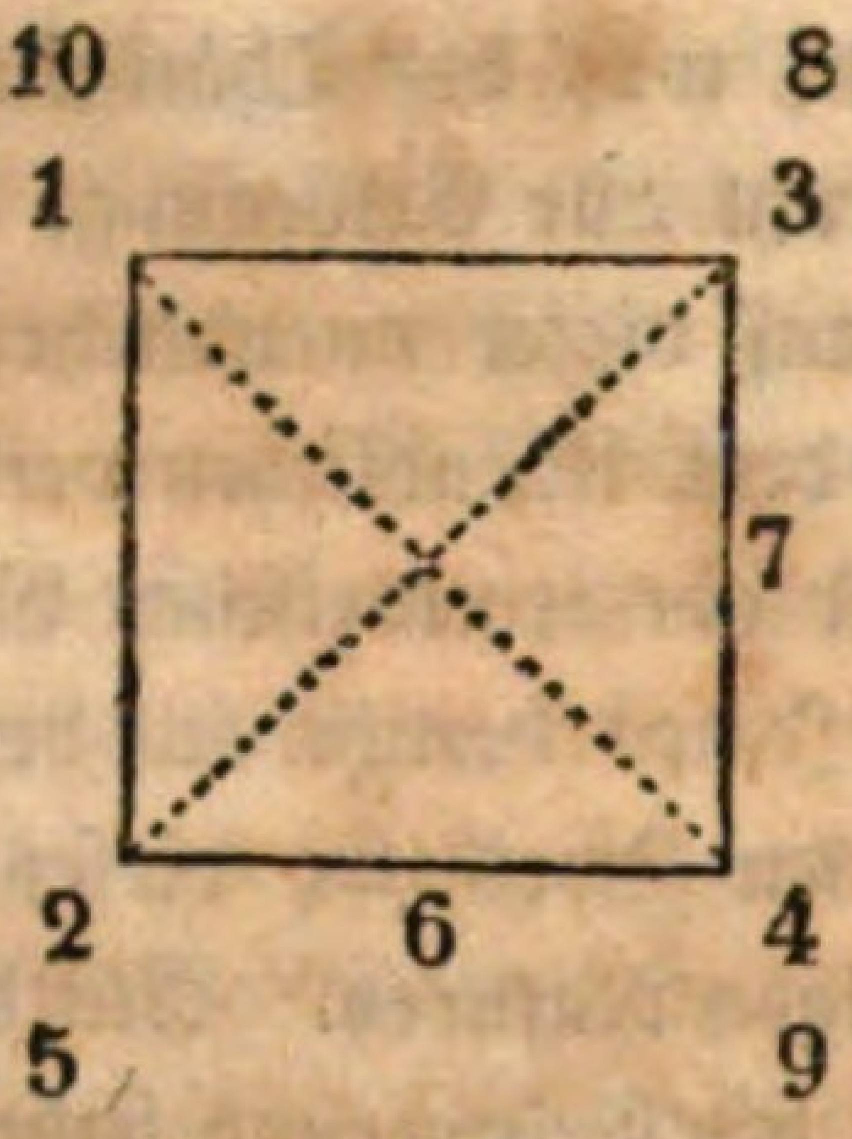
Wir haben also eine unendliche, göttliche Zweiheit, eine endliche, parallele, arithmetische Zweiheit, und eine gegliederte, dreieinige, elliptische Zweiheit. Im Ganzen gilt, was wir von der Einheit gesagt haben, auch von der Zweiheit. So wie die Liebe eine Erinnerung an die unendliche Einheit u. s. w. genannt worden, gilt dies auch von der unendlichen, göttlichen Zweiheit. Denn diese, wo das Endliche mit dem Unendlichen

verbunden ist, ist eben, was die Thätigkeit des Lebens überall verbreitet, auf ihr beruht alle Bewegung. Das Gefühl des Erhabenen beruht eben auf dieser unendlichen, göttlichen Zweiheit, wo das Endliche mit dem Unendlichen verbunden ist. Das Gefühl des Erhabenen ist ein excentrisches Gefühl; das des Schönen ein organisches. Jenes beruht auf dem Widerstreit in einer unendlichen verschiedenen Zweiheit; dieses auf der Verbindung zweier ähnlichen geistigen Naturen. Mit der Ableitung der Einheit und Zweiheit aus der Erinnerung haben wir die Quelle des ganzen Zahlensystems angegeben. Die Einheit in ihrem ganzen Umfange ist zwar die Grundlage des ganzen Zahlensystems überhaupt, aber wir haben schon gesagt, die Zweiheit läßt sich nicht aus der Einheit herleiten, sie muß auch aus der Erinnerung geflossen seyn.

Diese beiden sind die ersten ursprünglichen Grundzahlen; aus ihnen folgen die zehn einfachen Grundzahlen, aus diesen alle übrigen.

Ist einmal durch das ursprüngliche Vorhandenseyn der Einheit zugleich mit der Unendlichkeit im Bewußtseyn, durch Erinnerung, die Möglichkeit überhaupt eines Zahlensystems gegeben, so ist es auch die eine unendlich große und kleine Zahl. Dies ergibt sich aus der Freiheit des Ichs, die ja in der Ausdehnung und Zusammenziehung besteht; aus $^1/_0$ $^0/_1$ lassen sich alle nur denkliche Brüche machen.

Also: die Einheit und Zweiheit müssen als ursprüngliche Zahlen angenommen werden. Sie können aus keiner andern abgeleitet werden. Die Dreiheit ist in der Einheit selbst gegeben durch die Rückkehr der gemeinen Einheit zu der höhern. Die Vierheit entsteht aus der Verdoppelung der Zweiheit, sie ist eine nothwendige Ergänzung der Zweiheit und gehört mit zu ihrem Systeme. Denn soll die starre, parallele Zweiheit doch verbunden, geschlossen, gestaltet und geformt werden, so kann dies nicht anders geschehen, als durch Verdoppelung, durch das Quadrat. Diese Zahlen nun geben zusammen Zehn, wie auch schon die Pythagoräer bemerkt haben:




und hierbei kann der Philosoph füglich stehen bleiben; aus diesen einfachen Zahlen, zusammengenommen mit dem unendlich Großen und Kleinen, müssen sich alle andern ableiten lassen.

Nach unserer Denkart sind demnach die Zahlen die einzigen, angebornen, ursprünglichen Begriffe; alle andern, für solche ausgegebene, lassen sich auf andere Weise befriedigend erklären. Daß nicht die ganze, unermeßliche Menge von Zahlen als eben so viele ursprünglich eingeprägte Eindrücke betrachtet werden können, versteht sich von selbst aus dem Gesagten, es ist nur die Rede von den ersten Grundzahlen, alle übrigen sind der Combination der Einbildungskraft zuzuschreiben.

Und hiemit haben wir den Zweck unserer Untersuchung erreicht: genau anzugeben und zu bestimmen, was in unserm Bewußtseyn lediglich aus der Erinnerung herzuleiten sey.

Das sterbliche Ich war ehemals verbunden mit dem, dessen es sich jetzt erinnert. Die Begriffe der unendlichen Einheit und Zweiheit würden nicht im sterblichen Ich seyn, wenn es nicht im frühern göttlichen Seyn Eins und Zwei gewesen wäre. Das Räthsel aber, wie es ehemals im unendlichen Ich Einheit und Zweiheit gewesen, kann erst durch die Betrachtung des Weltichs selbst gelöst werden.

---

Nachdem wir nun die verschiedenen Vermögen des höhern Bewußtseyns, das Gefühl der geistigen Anschauung, die Einbildungskraft, und den Verstand, die Sehnsucht und Liebe und zuletzt die Erinnerung, jedes einzeln betrachtet haben, wollen wir

durch eine allgemeine Uebersicht das Ganze zu vollenden, und in gehörige Klarheit zu setzen suchen.

Könnte der erste Abschnitt der der Anschauung auch der der Vernunft genannt werden, so dieser zweite der der Erinnerung und des Verstandes, auch der der Liebe, da in ihr Alles zusammenfließt, aus ihr Alles abgeleitet wird. Allein im Gegensatz gegen das erste Buch ist der Begriff, in dem sich Alles vereinigt, doch vielmehr der Begriff des Verstandes.

Der Verstand bringt alle Kräfte und Fähigkeiten, die als Arten des freien Denkens aufgezeigt werden, in Eins, macht den Geist zu einem Ganzen, er beherrscht ihn in allen seinen Theilen, und in so fern auch die Vernunft, ja er verbindet sich mit ihr, aber dergestalt, daß er ihr Grenzen setzt und ihr Gebiet anweiset.

Das Wesen des Verstandes besteht aber in der Freiheit des Denkens und in der Anordnung der Construction. Das freie Denken ist in der Einbildungskraft gegeben, der Verstand ist nicht, wie diese, ganz frei, aber auch nicht so gebunden, wie die Vernunft; er ist thätig aber geordnet.

Was ist nun das eigentliche Geschäft des Verstandes, was sein Zweck und Beginnen? Warum weicht er ab von der gänzlichen Freiheit der Einbildungskraft, und fügt sich zum Theile wieder unter das Gesetz der Vernunft, in so weit er auf eine gesetzmäßige Ordnung sieht? — Dieser Zweck, dieses Geschäft muß im Ich, in dem Gebiete des Bewußtseyns gesucht werden; denn würde es außerhalb desselben gesetzt, so würde der Verstand unter die Herrschaft eines Dings gerathen. Und zwar ist dieser Zweck im geistigen Theile des Bewußtseyns gegeben; der Verstand ist überhaupt selbst nichts, als Geist, wenigstens mehr Geist, als Seele; diese steht in naher Beziehung auf das Gefühl, aber er ist geordneter, ausgesprochener, gebildeter Geist; er ist im innern Wesen Geist, construirte, gebildete Seele. Sein Geschäft ist, den Stoff der Einbildungskraft, der Erinnerung und des Dichtungsvermögens in Begriffe zu construiren. Die bloße Zweckmäßigkeit und den Gebrauch können wir nicht als den Zweck desselben annehmen; das hieße die Sache von dem

gemeinen Standpunkte der Vernunft ansehen; wir müssen vielmehr den Zweck des Verstandes darin setzen, daß das geistige Bewußtseyn selbst verstärkt und erhöht werde. Das Wesen des Verstandes ist also Besinnung, Besonnenheit die Frucht desselben. In dem höhern Sinne, wo nämlich das Ich die ganze Welt umfaßt, kann man auch sagen: Selbstbewußtseyn ist das Geschäft des Verstandes.

Der Verstand soll den Stoff des Wissens ordnen und aussprechen. Wissen, welches wir in die Mitte von allen Thätigkeiten setzen, die das Bewußtseyn umfaßt, zwischen Anschauen und Darstellen, und zwischen Erinnerung und Weissagung, heißt die Welt denken. Mehr läßt sich nicht vom Wissen sagen; damit ist es jedoch noch kein Verstehen, denn Verstehen läßt sich nicht ohne Einverständniß denken. Zum Verständniß gehört nothwendig Mittheilung; die Darstellung ist der Prüfstein des Verstehens. Das Wissen ist aber unter allen den verschiedenen Arten von Denken das innerste Denken, daher auch klar, was sonst unbegreiflich scheint, daß man wohl etwas wissen kann, ohne es recht zu verstehen und ohne daß man sich dessen in seinem ganzen Umfange bewußt ist. — Man muß es ordnen und aussprechen; erst dann wird es deutlich und das ist eben die Sache des Verstandes, so lange man sich nicht sich und andern deutlich machen kann, versteht man noch nicht vollkommen.

Das Wissen, etwas durchaus Innerliches, geht blos auf den Stoff, das Verstehen ist auch etwas Aeußeres, geht auch auf die Form. Der Verstand ist Wissen dem Geiste und dem Buchstaben nach; da das wesentlich Unterscheidende des Verstandes in der Mittheilung besteht, gehört eben auch das Wort wesentlich zum Verstande; versteht sich Wort im allgemeinen, höhern wissenschaftlichen Sinne, als Bild des Geistes, entweder als willkürliches oder natürliches Sinnbild; als bloßer Ausdruck eines geistigen Sinnes ist das Wort nothwendig ein Bild, weil alle Darstellung bildlich ist; und so besteht dann das Wesen des Verstandes in der Verbindung des Geistes und des Worts durch den Begriff; die Begriffe sind seine Formen. Hieraus folgt nun noch eine nähere Bestimmung für das Ideal

des Begriffs. Wir haben früher gesagt, daß der organische Gliederbau allerdings Regel und nothwendige Form des Begriffes sey, daß aber doch der Sinn und der lebendige Geist allemal das Höchste und Letzte seyn müsse, weil sonst alle noch so organisch construirte, noch so herrliche Formen doch immer leer sind, wie dann auch kein Stoff organisch werden kann, ohne daß Sinn darin ist. In Beziehung hierauf ergibt sich also aus dem Vorhergehenden, daß jeder Begriff ein Wort d. i. ein Sinnbild für eine geistige Anschauung seyn müsse, umgekehrt die gewöhnliche Forderung: jedes Wort soll einen Begriff enthalten. Der Begriff soll nach uns nicht allein eine willkürliche Construction und Anordnung von allerlei Stoffen, sondern zugleich ein Sinnbild, ein den Geist ausdrückendes Wort seyn; daraus folgt weiter, daß jeder Begriff immer auch etwas Unerklärbares, Unauflösbares, Unbegreifliches enthält, nicht als etwas, was gar nicht in das menschliche Bewußtseyn eingehen könne, sondern was sich durch den bloßen Begriff und durch alle Construction nicht mittheilen läßt, wozu die geistige Anschauung durchaus nothwendig ist, während Begriffe, die blos willkürlich construirt sehr begreiflich sind, durch den bloßen Begriff begriffen werden können. —

Begriffe, wie wir sie hier verlangen, sind was Kant, Fichte und vor ihnen so viele Andere Ideen nennen, diese sind eben, so viel und mancherlei Definitionen die verschiedenen Philosophen auch davon gegeben, nach aller Uebereinstimmung zwar Begriffe, enthalten aber wegen ihrer Beziehung auf das Unendliche und überhaupt wegen der hohen Stufe, worauf sie stehen, etwas Unbegreifliches und Unerklärbares.

In Rücksicht auf die andern Philosophieen besteht also der Unterschied unserer Ansicht lediglich darin, daß bei uns alle philosophischen Begriffe Ideen seyn müssen, dies fremde Wort demnach ganz wegfällt. Alle andern Begriffe sind uns blos Urtheile der Vernunft, die gar keine Erkenntniß geben, blos praktische, mathematische Begriffe, ganz null für die Philosophie. —

Für die geistige Anschauung ergibt sich bei dieser schließ-

lichen Uebersicht eine neue Beziehung. Bisher war blos von der Beziehung auf das Gefühl die Rede, und dies ist allerdings immer das Wesentliche und Erste. Jetzt aber, wo wir die Erinnerung näher betrachtet haben, wird auch eine Beziehung auf diese begreiflich; die geistige Anschauung kann wohl die höhere Erinnerung erregen: manche Gefühle, welche die geistige Anschauung begleiten, enthalten solche Erregungen der heiligen Zahlen in unserem Seelen-Grunde, z. B. bei der Musik.

Man könnte das Wesen des Höchsten in der vollkommensten geistigen Anschauung, nämlich des Schönen, darin setzen, daß Beides, die Ahnung und Weissagung der unendlichen Fülle und die Erinnerung an die unendliche Einheit, ursprünglich darin zusammen traf. Man setzt zwar auch allgemein das Wesen der Schönheit in die Mannigfaltigkeit und Einheit; aber dies ist meistens nur ganz oberflächlich aufgefaßt; man setzt das Wesen der Schönheit in die Form, ohne auf den Geist und die innerliche, tiefe Bedeutung zu gehen.

Das Gefühl der Schönheit, als Verbindung der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle, wie wir es nehmen, fällt wieder zusammen mit dem Gefühle der Liebe.

Die Betrachtung des Gefühls wird sehr vervollkommnet und erhöhet werden, wenn wir eines Theils in Rücksicht der undenklichen Mannigfaltigkeit und großen Mischung der Gefühle, andern Theils in Rücksicht der Subjectivität des Gefühls, wie bei der Ableitung des Zahlensystems, aus der Erinnerung, die einfachen Grundzahlen, so auch die einfachen Grundgefühle herauszufinden suchen.

Wie kann das Gefühl, das als eine durchaus blos innere Anregung und Verwandlung nur eine subjective Beziehung auf das Ich ist, wie kann es Wahrheit geben und Allgemeinheit? Und was ist dann von so vielen mannigfaltig verschlungenen und verwebten Gefühlen das erste, einfache Urgefühl, das sich verhält zu jenen, wie die Primzahlen zu der unendlichen Reihe der andern Zahlen?

Kurz, mit einem Worte, welche sind die einfachen und zugleich die wahrhaften Gefühle?

Ein schlechthin einfaches, aber eben daher auch unerklärbares, unbegreifliches Gefühl ist die Freude, unerklärbar, d. h. man muß es selbst gefühlt haben, durch den Begriff allein kann man es nicht kennen, denn ist es ganz leer; denn nur zusammengesetzte Gefühle lassen sich wohl durch Begriffe mittheilen c).

Das der Freude entgegenstehende, auch einfache Gefühl ist der Schmerz. Abstrahiren wir nun von dem Unbegreiflichen in beiden, halten uns blos an dem durch allgemeine Wahrnehmung Gegebenen, und betrachten sie im Verhältniß zu den andern Thätigkeiten und Zuständen des Ichs, mit welchen sie zusammentreffen und zusammenbestehen, so finden wir, daß die Freude ist die Uebereinstimmung unseres Wollens mit dem Denken; Denken, was wir denken wollen; Denken natürlich im allgemeinsten Sinne genommen; Schmerz aber etwas denken müssen, was wir nicht wollen, und zweitens wollen müssen, was wir nicht denken können; in so fern nämlich in dem Ich außer dem Wollen nichts als das Denken ist; denn Alles, was wir äußere Gegenstände nennen, ist ja nur dadurch, daß wir denken in Beziehung auf das Ich. Denken und Vorstellen vertritt uns die Stelle des Seyns; alles Seyn wird uns zum Denken, wir sind nichts, als was wir denken d). Die Freude ist, wie man sieht, einfacher als der Schmerz, da von ihr nur Eine Erklärung, von jenem aber mehrere statt haben. Es ist immer ein mannigfaltigeres Gefühl, es ist Unzufriedenheit, die Freude-Sehnsucht. Jene Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung des Denkens und Wollens macht die Form dieser Gefühle aus; eigentlich ist es wohl dasselbe, wie die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung mit dem Vollkommenen. Freude und Schmerz sind die unmittelbaren Wahrnehmungen der Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung. Bleibt man aber blos hierbei, bei dem Inhalte der Gefühle, dem Vollkommenen stehen, so ist man zu sehr im Widerspruche mit der Wirklichkeit, wo wir sehen, daß Menschen sich über etwas freuen, was unvollkommen und unsittlich ist; auch gibt es so viele

Modificationen von Freude und Schmerz, als es Arten des Vollkommenen gibt, z. B. des Schönen, Guten, Erhabenen und was aus der Zusammensetzung für verschiedene Arten entstehen mögen.

Abstrahiren wir vom Stoff und halten uns allein an der Form, an der Uebereinstimmung des Denkens und Wollens, so fällt diese Schwierigkeit weg, und wir können uns ganz gut erklären, warum jede Erreichung eines Zwecks Freude erregt, wenn schon sie unklug und unsittlich ist und gegen ein Gesetz der Natur und der Kunst anstößt.

Was die Wahrhaftigkeit anbelangt, so ist gewiß, daß alle Gefühle, die sich auf die gemeine Wirklichkeit, auf das Bedürfniß, kurz, auf die Endlichkeit beziehen, keine wahrhafte, sondern ganz inhaltsleere sind, denn es gibt, wie schon oft gesagt, nur Ichheit; nur diese ist wahr und wirklich, alles andere auf der Beschränktheit, auf dem Vorurtheile des Dings beruhende Täuschung. Ein wahrhaftes Gefühl muß also in Beziehung stehen auf das Ich, auf die Welt (als werdende Ichheit); und ein solches wäre denn die Freude, die sich auf die unendliche Einheit und die unendliche Fülle bezieht. Das, was man überhaupt unter geistiger Freude versteht, die Freude am Guten, Schönen, Erhabenen, an jeder Art von Erkenntniß, Witz u. s. w., kurz, an geistiger Erweiterung und Thätigkeit im allerweitesten Umfang; das frohe Bewußtseyn der Ergreifung des geistigen Sinnes, der Vereinigung mit einem andern Geiste, das Gefühl des Verständnisses und Einverständnisses. Es ist dies zwar mit dem irdischen verwandt, geht aber aus dem Sterblichen zum Göttlichen; auch die Verbindung der sterblichen Ichheiten ist ein Mittel zur Rückkehr zum Göttlichen.

Daß die Freude im sterblichen Bewußtseyn immer etwas mit andern Gefühlen gemischt, nie ganz rein vorkommt, ist klar; in so fern sie aber eine Beziehung enthält auf die Welt in dem angegebenen Sinne, als den einzigen eigentlichen Inhalt, den es gibt, ist sie allerdings ein wahres, inhaltvolles Gefühl. Je reiner die Freude ist von fremden Beimischungen, desto geistiger ist sie. Die Sehnsucht kann dasselbe wie die Freude, die Welt zum Gegenstande haben und in so fern ist auch sie

ein wahrhaftes Gefühl. — Ganz anders ist es mit den vielen Gefühlen, die sich durch die Nothwendigkeit der Selbsterhaltung in dem vernünftigen an die Thierheit gebundenen Ich finden. Diese sind ihrer Natur nach ganz ohne Inhalt und ohne alle Wahrheit. Bei der tiefern Untersuchung würde man hier auf die Frage kommen, wie die Ichheit an die Thierheit gebunden sey; diese ist aber erst durch die Naturlehre zu lösen. — Genug, so wie alle einzelnen, so sind die Grundgefühle der thierischen Natur ohne Wahrheit und ohne Inhalt. — Furcht und Zorn gehen blos auf die Beschränktheit, auf das Bedürfniß. Die Furcht ist lediglich auf die Selbsterhaltung gerichtet.

Wohllust und Schmerz, in so fern sie noch einige Verbindung eingehen mit der geistigen Lust und Unlust, und als Bindungs-Mittel dieser dienen, stehen auf einer höhern Stufe; sie sind edler wie jene. In so fern sie aber doch sinnliche Gefühle sind, auf das Bedürfniß, das Beschränkte gehen, immer inhaltleer. — Im Gegensatz gegen die sinnlichen Gefühle unterscheiden sich die geistigen nicht allein durch ihre Wahrhaftigkeit, sondern auch durch ihre größere Einfachheit; nicht auf die Bedeutung und den Gehalt, sondern blos allein auf den Charakter gesehen, besteht das Unterscheidende der geistigen und sinnlichen Lust lediglich darin, daß letztere sehr gemischt ist mit den andern Gefühlen, mit Zorn, Schmerz und Furcht; die geistige Lust, obwohl als solche eine thätige, bewegliche, ist doch ruhig und ganz gelinde, die sinnliche dagegen mehr herb und unruhig und dies eben wegen der Beimischung der andern Gefühle.

---

## III. Abschnitt.

## Theorie des menschlichen Bewußtseyns im Besondern.

Bisher gingen wir aus von dem Bewußtseyn überhaupt. Wir fanden zuerst ein gemeines, niedriges (voraus-

gesetzt, daß das Wesen des Ichs in Freiheit und Thätigkeit besteht) weder in Rücksicht auf das Ideal des Bewußtseyns, noch in Rücksicht auf die Genesis, die Entstehung des Bewußtseyns, noch auch in Rücksicht auf Erkenntniß nur irgend befriedigendes Bewußtseyn. Dann erhoben wir uns zu einem höhern, vollendeten, in diesen Punkten Genüge leistenden Bewußtseyn, wiewohl es doch immer noch hinweist auf das höchste Bewußtseyn der Natur, und erst von da aus das Ganze des Bewußtseyns in dem Verhältniß des Höhern zum Niedern erkannt werden kann.

Ehe wir hiezu übergehen, verweilen wir noch bei dem beschränkten, abgeleiteten, menschlichen Bewußtseyn, indem wir das, was wir im höhern Bewußtseyn gefunden, auf dasselbe anzuwenden, und so die Charakteristik des untergeordneten, niedern Bewußtseyns in seinem Verhältnisse zum allgemeinen, soweit das hier schon möglich, zu vollenden suchen. — Wir verfahren wie vorher im zweiten Abschnitt und fragen: was ist das Höchste, was das Eigenthümlichste, was das Erste im menschlichen Bewußtseyn?

Das Höchste haben wir offenbar da zu suchen, wo sich die größte, die nächste Beziehung auf das Unendliche, das göttliche Bewußtseyn zeigt. Ein Gedanke oder Begriff kann dies nicht seyn, da diese zu beschränkt sind, nie das Höchste seyn können, ihnen immer Gefühle zu Grunde liegen. Es muß nothwendig auch ein Gefühl seyn. Ein solches Verhältniß bestimmendes Gefühl aber zwischen dem Endlichen und Unendlichen ist das Gewissen. Es ist das Vermögen, worin alle Verhältnisse des menschlichen zum göttlichen Bewußtseyn vorkommen. Eine Fühlbarkeit, eine Empfindlichkeit der Verhältnisse zwischen Mensch und Gott; wir nehmen es hier rein ideel und theoretisch, wiewohl es allerdings, eben weil es das Höchste ist im menschlichen Bewußtseyn, welches sich auf die Gottheit bezieht, auch moralisch und religiös genommen werden kann. Es ist hier als ein blos theoretischer Begriff aufgefaßt.

Alles Wissen beruht auf dem Verhältniß des endlichen und unendlichen Ich. Das Gewissen ist die Vermittlerin, der

Schlußstein alles Bewußtseyns. Aber es ist nicht allein das *Centrum* alles Wissens und die *Grundlage* aller Gewißheit, sondern es steht auch noch, wenigstens für uns, in einer großen Beziehung auf die *Liebe*, nicht als ob die Liebe zuerst und nothwendig in dieser Gestalt erschiene, es ist die Bedingung und das *Criterium* der Liebe im Menschen.

Die reinste Gestalt, worin die Liebe vorkommt, ist freilich die *Sehnsucht*; allein der Einfluß irdischer Gefühle und Leidenschaften, und das Gewirre menschlicher Zwecke trübt beim Menschen dies zarte, stille, sanfte Gefühl und hindert die Entwicklung der Liebe in dieser Gestalt zu sehr, als daß man sie *allein* darauf begründen könnte. Das *Gewissen* begleitet im Menschen immer die *Liebe*, es ist eine nothwendige Bedingung derselben, ein sicheres Kennzeichen ihrer *Wahrhaftigkeit* und *Gewißheit*. — Und so ist dann offenbar in jeder Rücksicht die Gewissenhaftigkeit das Höchste im menschlichen Bewußtseyn.

Fragen wir zweitens nach der *eigenthümlichen, specifischen* Form des menschlichen Bewußtseyns, als abgeleiteten, vernünftigen Bewußtseyns überhaupt, nicht, wie es in unserer menschlichen Individualität allein besteht, sondern wie es auch bei Bewohnern anderer Planeten, in so fern da auch ein abgeleitetes statt finden könnte, fragen wir nach der eigenthümlichen Form des abgeleiteten Bewußtseyns überhaupt, so finden wir, daß sie in das *Fragmentarische* zu setzen sey.

Wir haben früher gesagt: *wir sind nur ein Stück von uns selbst*, und gerade durch diese Einzelnheit und Abgerissenheit unterscheidet sich das abgeleitete Bewußtseyn. Diejenige Thätigkeit aber, wodurch das Bewußtseyn sich am meisten als Bruchstück kund gibt, ist der *Witz*, sein Wesen besteht eben in der Abgerissenheit und entspringt wieder aus der Abgerissenheit und Abgeleitetheit des Bewußtseyns selber e). — Diese Fähigkeit, worauf sonst zu wenig Rücksicht genommen wird, ist die *eigenthümliche, individuelle Form*, worin das *Höchste* des menschlichen Bewußtseyns erscheint, in so weit es überhaupt ein abgeleitetes und untergeordnetes ist.

Bisher war bei allen Thätigkeiten des Ichs, bei der Einbildungskraft, beim Denken, Darstellen, Erinnern u. s. w. noch gar nicht die Rede von dieser Fähigkeit; sie ist eine von allen diesen verschiedene, eigene Modification der Denkkraft, nicht minder verschieden auch von der Vernunft und dem Verstande, wiewohl sie auf diesen, wie auf die Einbildungskraft eine Beziehung hat. Die Vernunft ist leidend, der Witz aber frei und spielend. Der Verstand ist nun auch frei, indessen doch nur bedingt frei, während der Witz ein durchaus spielendes Denken ist. Von dieser Seite könnte man ihn beinahe mit der Einbildungskraft für eines und dasselbe halten, wie er denn ja auch wirklich nur eine eigene Form des Denkens, eine eigene Modification der Denkkraft überhaupt und vorzüglich die spielende Einbildungskraft ist. Wohl zu merken aber: eine Form des abgeleiteten fragmentarischen Bewußtseyns; dies macht den charakteristischen Unterschied. Selbst die spielenden Werke der Einbildungskraft haben immer noch einen Zusammenhang unter sich, der Witz aber tritt ohne alle Beziehung auf das Vorige, einzeln, ganz unerwartet und plötzlich auf, als ein Ueberläufer gleichsam, oder vielmehr ein Blitz aus der unbewußten Welt, die für uns immer neben der bewußten besteht, und stellt auf diese Weise den fragmentarischen Zustand unseres Bewußtseyns sehr treffend dar. Es ist eine Verbindung und Mischung des Bewußten und Unbewußten. Ohne alle Absicht und bewußtlos wird plötzlich etwas gefunden, was mit dem Vorhergehenden gar keinen Zusammenhang hat, vielmehr im Gegentheil immer gleichsam in einem grellen Widerspruche steht; dasjenige aber, was uns darin bewußt ist, ist mit der größten Klarheit und Helle verbunden.

Bei Gelegenheit dieser sich auf die fragmentarische, abgerissene Gestalt unseres Bewußtseyns beziehenden Thätigkeit könnte man fragen: gibt es etwa auch eine eigene Form des Bewußtseyns, die sich auf die Schranken unseres Bewußtseyns bezieht; dies nicht blos um das ganze Verhältniß der beschränkten Ichheit, und ihr Verhältniß zu der unbeschränkten, den Zusammenhang des Ichs mit seinen Schranken, und wieder das Ent-

stehen derselben zu erklären. Dies kann sich erst durch die Theorie der Welt ausweisen; sondern blos, um in Rücksicht auf die Charakterisirung des Bewußtseyns zu wissen, ob so wie durch den Witz das höhere Bewußtseyn in das niedere gleichsam herunterfährt, es so auch einen Zustand gebe, der uns aus dem niedern Bewußtseyn über die Schranken hinaus in das hohe, freie, unendliche hinaufhebt? Und wirklich ist ein solcher in der Begeisterung vorhanden.

Sehen wir auf das, was in der Begeisterung bei dem Menschen vorgeht, so ist es offenbar ein Gefühlszustand, und zwar ist das Gefühl nicht im Thierischen und Endlichen beschränkt, sondern es bezieht sich durchaus auf das Unendliche; sey dies nun als ein wahrer, wirklicher Begriff aufgefaßt oder sey es nur eine Einbildung — so daß man eigentlich die Begeisterung ein Gefühl, ja Leidenschaft für das Unendliche nennen kann. Sehen wir andrer Seits auf die Wirkung bei der Begeisterung, so ist ein Weggerissenwerden aus uns selbst heraus, ergriffen gleichsam von einer fremden Uebermacht. Es scheint, als stiege wunderbarer Weise ein ganz anderes fremdes Bewußtseyn in uns hinein. Ein solches Wegreißen über unsere Schranken hinaus ist nun freilich an und für sich nicht möglich, eben so wenig als das Hereintreten eines ganz fremden Bewußtseyns in uns, da bei einer nähern Bekanntschaft mit dem Ich einleuchtet, daß Alles schon in uns liegen müsse (daß Offenbarung als Action und Reaction, als Einwirkung von Außen und Rückwirkung von Innen Statt haben könne — davon abstrahiren wir). — Bedenken wir aber, wenn zwar wir uns zugleich endlich und unendlich finden, wie vielerlei Bedingungen und wie mancherlei Schwierigkeiten die Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns in höherem Sinne, und besonders die Entwicklung des Gefühls des Unendlichen unterworfen ist, da die Menschen durchaus mehr an dem Endlichen kleben, so wird ganz deutlich und klar, daß uns das Erwachen dieses Gefühls als Begeisterung d. h. als Erhebung über uns selbst erscheinen muß. Zugleich ist hiemit klar, daß das, was meistens Eingebung genannt wird, im Grunde nichts anderes ist, als aufgegangenes Bewußt-

seyn unserer Unendlichkeit. Es macht aber einen so starken Abstand gegen das gewöhnliche Bewußtseyn, daß es wirklich scheint, als trete ein fremdes Ich in das unsere herein. — Hiemit wird jedoch nicht geläugnet, daß es nicht eine Begeisterung geben könne, die wirklich Eingebung wäre. —

Für die Entwickelung des menschlichen Bewußtseyns ist die Begeisterung offenbar das Wichtigste. Für das Bewußtseyn überhaupt dürfte freilich Sehnsucht die erste Form der Liebe seyn. Für das blos menschliche Bewußtseyn kann dies aber nicht statt finden, da, wie gesagt, die Zartheit, Ruhe und Lindigkeit dieser Form durch die untergeordneten, materiellen Gefühle getrübt wird.

Die Begeisterung ist als eine Leidenschaft den menschlichen Bedingungen viel angemessener, und wenn sie nur wahre Begeisterung, nämlich Erhebung des Endlichen zum Unendlichen ist, doch auch das, worauf es eigentlich ankommt.

So wie das Gewissen die Grundlage, der Witz die eigenthümliche Form, so ist die Begeisterung der Anfang des höhern Bewußtseyns im Menschen, sie reißt uns zuerst über die Schranken des niederen hinaus und eröffnet uns die Aussicht in die höhere, göttliche Welt.

Insoweit das menschliche Bewußtseyn doch immer mit dem göttlichen in Beziehung ist, versteht es sich überhaupt, daß alle Schranken nur relativ und nie absolut seyn können. Indicationen davon finden sich auch bei andern Zuständen und Fähigkeiten des menschlichen Bewußtseyns, nämlich bei dem Gefühle des Schönen oder der Freude über die Vereinigung der unendlichen Einheit mit der unendlichen Fülle. Es ist dies immer mit einem Verlieren und Vergessen aller Persönlichkeit, als Schranke des Bewußtseyns, verbunden. Der Gedanke der unendlichen Einheit hebt alle Trennung und Verschiedenheit, mithin alle Persönlichkeit auf, und so wie diese uns dahin versetzt, wo keine Trennung mehr statt hat, so setzt uns die unendliche Fülle in einen Zustand, wo alle Trennung vereinigt, wo Alles vermischt und verbunden ist. — Eben weil auf diese Weise dieses Gefühl des Schönen immer begleitet ist mit einer gänzlichen Vergessen-

heit unserer selbst, so hat auch der Ausdruck der Entzückung, wenn das Gefühl dem Grade nach sehr intensive, sehr stark und tief ist, etwas ganz Wahres; es bezeichnet das Verlieren, Herausgehen aus sich selbst sehr gut.

Es kommen noch andere Zustände im menschlichen Bewußtseyn vor, die durch ihre Form einigen Functionen des höheren Bewußtseyns entsprechen: solche sind der Traum und der Wahnsinn; beide sind freilich durch die Organisation bedingte Zustände und besonders letzterer meist nur aus der Organisation zu erklären, gehören also eigentlich nicht mehr in die Philosophie, sondern in die Physik; weil sie aber durch die eigenthümliche Form des Bewußtseyns, die bei ihnen erscheint, mit der allgemeinen Form der Thätigkeit des höhern Bewußtseyns eine Vergleichung darbieten, so können sie allerdings auch auf dem Gebiete des philosophischen Bewußtseyns in Erwägung gezogen werden. Nirgends und nie ist die Einbildungskraft beim Wachen so spielend, so ungebunden, wie im Traum, da man doch nie so ganz von allem Zwecke, von allem Gesetze der Vernunft und des Verstandes abstrahiren kann; und der Wahnsinn, die Raserei ist ein Bewußtseyn, welches gänzlich über seine Schranken hinausgeht, wo wirklich ein fremder Geist oder Dämon in den Menschen gefahren und ihn zu beherrschen, zu regieren scheint; daher dann auch Dichter und Seher oft ihre Begeisterung einen Wahnsinn oder gar Raserei, natürlich geistiger, höherer Art, nannten und spielende Dichtungen so oft mit Träumen verglichen werden. Was kann besser, bestimmter einen spielenden Zustand bezeichnen, als der Traum, und was lebendiger und auffallender einen excentrischen Zustand, als der Wahnsinn.

Der Begriff der Begeisterung gibt uns auch noch eine neue Ansicht von den Leidenschaften überhaupt. Diejenigen, die wirklich groß sind durch ihre intensive Stärke und Kraft, oder durch ihren Gegenstand, d. h. die Rücksicht des einen oder des andern, in Beziehung stehen auf das Unendliche, haben Verwandtschaft mit der Begeisterung und können mißverstandene Begeisterung genannt werden.

So haben wir denn nun das Erste, Eigenthümlichste

und Höchste im menschlichen Bewußtseyn aufgewiesen. Es ist uns hier jedoch nicht so sehr darum zu thun, auf diese Weise den Anfang, die Form und die Grundlage des höheren Bewußtseyns anzugeben, als die Vollkommenheit und Unvollkommenheit des menschlichen Bewußtseyns zu betrachten und die Mittel ihrer Vervollkommnung aufzusuchen.

Die Anlage, sich als unendlich zu finden, ist freilich eine ursprüngliche, sie bedarf jedoch, wie gesagt, einer Entwickelung, und diese geschieht zuerst durch die Begeisterung. Das höhere Bewußtseyn ist aber überhaupt sehr selten und wenig entwickelt; das niedere, uns stets begleitende Bewußtseyn drückt uns immer. Der ganze Fehler liegt ursprünglich in der Schwäche des höhern gegen das niedere. Diesem abzuhelfen, ist das Wesentlichste für die Vervollkommnung des menschlichen Bewußtseyns.

Die Begeisterung kann diesem ursprünglichen Fehler nicht abhelfen, da sie ein vorübergehender Zustand in einzelnen Aufschwingungen ist. Durch sie ist freilich das Gefühl des Unendlichen sehr stark und stärker, als das der Endlichkeit, weil sie aber nicht dauert, so ist sie nicht geeignet, den unaufhörlichen Einfluß des niedern Bewußtseyns durchgängig zu hemmen; auch wird durch sie, da sie in ihrer ersten Erscheinung ein fremder Eintritt in unser Bewußtseyn ist, die Freiheit beschränkt, die doch, als dem Ich wesentlich, in dem höhern Bewußtseyn nothwendig erhalten werden muß.

Durch die Begeisterung entstehen uns, insofern sie die Eröffnung des höchsten Bewußtseyns ist, zwei Arten des Bewußtseyns, wovon uns das eine immer über das andere verloren geht, wenn es nicht noch ein Drittes gäbe, worin beide statt haben können. Ein solches ist uns das Gewissen, ein Vermögen, welches nicht so sehr durch die Thatsache gefunden, als zur Vervollkommnung des Bewußtseyns gefodert wird. Hiemit wird nicht gesagt, daß es sich nicht in der Wirklichkeit fände, und durch Beobachtung bestätigt würde, sondern es ist ein Vermögen, welches nicht geradezu nothwendig zum Bewußtseyn gehört, und daher in sehr verschiedenen Graden statt hat, nicht überall ganz entwickelt, bei vielen sehr schwach, bei vielen

gar erstorben ist. — Der Begriff desselben, wie wir ihn zum Theil schon aufgestellt haben, ist sehr leicht. In dem gewöhnlichen Sinne ist es eine unmittelbare Wahrnehmung — also ein Gefühl — das Gefühl von dem Schlechten und Guten, von dem Verhältnisse des Menschen zum Willen Gottes, der als eine Stimme im Busen spricht, welches im Grunde gleich mit der philosophischen Bedeutung; denn philosophisch ausgedrückt ist es das Verhältniß-Gefühl des endlichen zum unendlichen, des niedern zum höhern Bewußtseyn. — Das Gewissen, wenn es einmal vorhanden, ist ein stetes, allgegenwärtiges, Alles begleitendes, immer fortwirkendes Gefühl, nicht ein Gefühl, das uns wie die Begeisterung aus den Schranken unseres Bewußtseyns herausreißt, sondern das uns ganz eigen, und als ein Gefühl einer wirksamen Thätigkeit ganz ruhig und klar ist. Es bezieht sich nicht auf eine bestimmte Gestalt des Endlichen und Unendlichen, sondern, wie gesagt, auf das Verhältniß beider, und da nun alles Wissen von dem Verhältniß des höhern und niedern Bewußtseyns abhängt, so haben wir das Gewissen die Grundlage des Wissens genannt; besonders auch in der Beziehung, wo es als das alles Denken begleitende Verhältnißgefühl zur Besonnenheit führt. Es ist das Vermögen, welches für den Menschen die Liebe sichert, wie ebenfalls früher schon bemerkt worden. Die Liebe erscheint meistens in der Form der Begeisterung; wegen der Verwandtschaft dieser mit andern Gefühlen und Leidenschaften; scheint aber oft wahre Begeisterung, was keine wahre Liebe ist. Die Liebe ist das Kennzeichen der Begeisterung, das Gewissen das Kennzeichen der aufrichtigen Liebe, und so der Aechtheit beider. Liebe, als das Criterium der Begeisterung, muß als ein liebevolles Gemüth und Gesinnung gedacht werden, im Gegensatze des festen Charakters gegen einen vorübergehenden Zustand. — Das Gewissen ist die Gewährleistung für die Aechtheit der Begeisterung und die Wahrheit der Liebe. Es ist die eigenste, innerste, freieste und thätigste Thätigkeit in uns, gleichsam der Kern des Bewußtseyns; es schwebt als Verhältniß-Gefühl in der Mitte zwischen den zwei Welten, in die unser Bewußtseyn getheilt ist, frei von dem Ein-

fluß der höhern Wesen in der geistigen Anschauung, wo wir, wenn das Gefühl der unendlichen Fülle allein herrschend ist, unser Ich und die Persönlichkeit wie ein Tropfen in dem Ozean sich verlieren, unsere Freiheit und Eigenthümlichkeit also sehr ungewiß wird, — und eben so frei von der Herrschaft des Dings, der Täuschung des Nicht-Ichs, in die wir durch die gemeine irdische Anschauung treten. Während andere Gefühle des Unendlichen uns aus uns selbst herausziehen, zieht uns das Gewissen, als unsere eigenste, allerinnerste Thätigkeit auf uns selbst, auf unsere Person und Individuum zurück; nicht jedoch auf das Individuelle blos nach seiner Beschränktheit, sondern auf das allgemeine Individuelle und seinen Gegensatz; nicht auf das Irdische allein, sondern auf das Verhältniß und den Gegensatz desselben gegen das Göttliche. — Es rettet uns vor der Herrschaft der Sinnenwelt und schützt uns vor der Uebermacht der höhern Geister.

Aus diesem Verhältniß-Gefühle nun entspringen mehrere andere, oder sind wenigstens daraus leicht zu erklären; so das Gefühl der Demuth. Dies steht nur da freilich, wo es eine edle, freie, schöne Unterwerfung unter das Göttliche, kurz, das Gefühl eines liebevollen Gemüths ist, in naher Beziehung auf das Gewissen; denn es geht ja ebenfalls auf das Verhältniß des Menschlichen und Göttlichen.

Wir haben schon vorhin gesagt: das Gewissen, wenn es einmal vorhanden ist, sey immer nothwendig da. Wir können fodern, daß ein gewissenhafter Mensch immer gewissenhaft sey, während wir nicht fodern können, daß die Begeisterung immer fort dauern solle. Diese würde bald erlöschen und zur gemeinen Leidenschaft herabsinken, wenn sie nicht von dem Gewissen erhalten würde.

Durch diese Stätigkeit, und besonders durch jene doppelte Beziehung zugleich auf das Endliche und Unendliche bildet das Gewissen einen dritten Faden des Bewußtseyns, der durch die andern immer fortgeht, und zugleich dasjenige ist, was dem Geiste die Tiefe des Bewußtseyns und die Fülle der Besonnenheit gibt, wie man auch sieht, daß gewissenhafte Menschen immer auch besonnen zu seyn pflegen. — Das Gewissen ist der beständige

Träger, Erhalter und Bewahrer des höhern Bewußtseyns und die Quelle der Besonnenheit, die der Zweck des Verstandes ist, wenn man von dem äußern Zwecke und Gebrauche abstrahirt; es ist die Fähigkeit, wodurch wir mit der Fülle von Besonnenheit mehrere Fäden, die im Bewußtseyn zugleich angeknüpft werden, fortführen können, und dies ist dasselbe, was die Philosophie in ihrem höhern philosophischen Bewußtseyn aufzustellen sich bemüht in natürlicher, kunstloser Gestalt. Es gibt kein höheres Bewußtseyn, als das Gewissen. Sieht man ab von der Trennung in zwei Welten und abstrahirt von allen Zwecken und Absichten, so daß nichts bleibt als die spielende Thätigkeit der Einbildungskraft, worin alle Arten des Denkens, Anschauens und Erinnerns, irdisches und göttliches zusammenfließen, so ist doch hier das Gewissen noch keineswegs mit inbegriffen. Dies schwebt doch immer noch über der Einbildungskraft, und bildet eine eigene Reihe von Denken, ein eigenes Bewußtseyn für sich. Freilich nehmen wir hier den Begriff des Bewußtseyns immer ganz rein in hoher Vollendung gedacht. —

Muß die Philosophie vom Ich ausgehen, und soll ihr Inhalt anders nichts seyn, als eine *Geschichte des Bewußtseyns*, so folgt schon daraus die Nothwendigkeit, daß ein hoher Grad von Besonnenheit vorhanden seyn müsse; denn um das Ich *kennen zu lernen*, wird ein Vermögen erfodert, alles in unserm Bewußtseyn festhalten und zu einem beliebigen Grade von Deutlichkeit erheben zu können, und zwar in einer bestimmten methodischen Richtung. Das Ich muß gleichsam verdoppelt und selbst in diesem Zustande festgehalten werden, so daß zwei Reihen von Denken in dem philosophischen Denken und Nachdenken entstehen.

Dies Ideal des philosophischen, methodischen Nachdenkens, das sehr schwer und wohl schwerer als irgend ein Ideal der Kunst zu erreichen, ist ganz richtig; aber unrecht ist es, wenn das in diesem Ideale gefoderte, zweite, höhere Bewußtseyn als ein ganz künstliches, durchaus von dem Bewußtseyn des Lebens abweichendes und ihm entgegengesetztes aufgestellt wird. Es ist nur ein erhöheter Zustand desselben, das Bewußtseyn des



Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Bewußtseyns, das Leben des Lebens selbst; kurz, dasselbe was in der Gewissenhaftigkeit und der durch dieselbe hervorgebrachten Besonnenheit, in natürlicher, kunstloser Gestalt erscheint, nur strenger und consequenter, d. i. methodisch gebildet; dies macht den einzigen Unterschied. Sonst ist die Fortführung einer doppelten Reihe von Thätigkeiten in unserm Bewußtseyn eine bloße philosophische Künstelei, ohne Realität, dahingegen das als Verhältnißgefühl des Endlichen und Unendlichen den ganzen Umkreis des Denkens und Bewußtseyns umfassende dritte Bewußtseyn, das Gewissen, die höchste Realität hat. Ohne diese Grundlage würde das höhere philosophische Bewußtseyn, dessen die Philosophie sich oft als eines eigenen Werks rühmt, nie zu Stande kommen.

Die Betrachtung des Gewissens führt uns zur Betrachtung des Begriffs des Guten, welches keineswegs ganz in die Moral zu verbannen, da dieser Begriff in sehr naher Beziehung steht auf die theoretische Philosophie. Das Gewissen ist das Vermögen, das Gute zu fühlen, mit einem Wort das sittliche Gefühl. Ein anderes sittliches Gefühl, das sich unmittelbar auf das Gute bezöge, gibt es nicht, oder es sind Gefühle, die aus dem Gewissen abzuleiten, wie die Demuth.

Das Gewissen hat das zum Gegenstande, was in der Frage von dem, was da seyn soll, oder nicht, das Wichtigste ist. Das Gute drückt selbst nichts anders aus, als das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen. Betrachten wir das Göttliche ganz unabhängig für sich ohne Rücksicht auf sein Verhältniß zum Irdischen, so ist es das Schöne und Wahre. Das Gute ist nun zwar eigentlich nichts anders, als diese Begriffe, nur in dem Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen.

Viele Philosophen, die sich sonst zu einer hohen Ansicht der Welt und der Gottheit erhoben, haben das Gute für ganz identisch mit dem Vollkommnen und Realen erklärt. Nur das Eine unendlich vollkommene Wesen ist real und gut, sagen sie; alle Fehler, Laster u. s. w. sind nur Mängel und Beschränkungen; so Leibnitz und Spinoza. — Dieser Begriff des Guten hebt den Begriff des Gewissens ganz auf, der doch so allgemein

vorhanden und die Uebereinstimmung aller bessern Menschen ist. Ein Begriff, der so wichtig und nöthig ist, daß abgesehen von allem moralischen Zweck und Sinn, die Philosophie ihn erfinden müßte, um ein höheres Bewußtseyn zu constituiren. — Das Gute in bloßer Beziehung auf das Unendliche allein gedacht, ist also ganz falsch, es soll vielmehr auf das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen bezogen werden. Hier ist nicht, wie dort, das Böse eine bloße Negation, sondern, mit der allgemeinen Ueberzeugung übereinstimmend, dem Guten geradezu entgegengesetzt. — Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen kann nämlich zweifach seyn, gemäß oder nicht gemäß: das Endliche sucht sich entweder mit dem Göttlichen zu vereinigen, oder sich von demselben zu trennen.

Das Gute ist nun zwar nicht identisch mit dem Vollkommenen, auch nicht mit dem Wahren und Schönen, wie die realistischen Philosophen behaupten; indessen liegt ihnen doch allen dreien der Begriff des Vollkommenen zu Grunde; es kommt also darauf an, diesen zu untersuchen.

Das Schöne, Wahre sind wie das Gute nur r e l a t i v e Begriffe, indem sie sich, wie dies auf ein f r e i handelndes Wesen sich bezieht, so auf ein erkennendes und geistig anschauendes Wesen beziehen; abgesehen von diesen Beziehungen beruhen sie alle auf dem Begriffe der Vollkommenheit. — Der gewöhnliche, aber falsche Begriff der Vollkommenheit ist der der innern Vollendung, die in bloße Gleichheit und leere Einheit und Identität gesetzt wird. Dieser Begriff kann wohl den Dingen als untergeordneten Wesen zukommen, aber nicht dem schöpferischen Ich der Welt. Vollkommen kann nur der Inbegriff des Ganzen, also nur die Gottheit und die Welt seyn. Einzelne Wesen können nur vollkommen seyn, insofern sie sich dem Göttlichen annähern. Nun ist die Welt aber, als in einem unendlichen Werden, der Innbegriff einer unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit. Die unendliche Fülle ist das Wesentlichste in der Freiheit der Ichheit und der werdenden Natur; daraus folgt, daß dies auch der Haupthbestandtheil der Vollkommenheit, die Einheit nur das Untergeordnete, die Nebenbedingung sey. Das Ich würde nicht

Ich, die Welt nicht Welt, Gott nicht Gott seyn, wenn sie nicht Eins wären; aber die Vollkommenheit der Welt liegt deswegen nicht darin, sondern in der Fülle, im Reichthum. — e)

Insoweit das in sich selbst Vollendete nichts anders seyn kann, als die Verbindung der Einheit und die unendliche Fülle, ist unser Begriff der Vollkommenheit derselbe, wie bei andern Philosophen; nur sind bei uns die Bestandtheile in umgekehrter Würde genommen; bei jenen ist die Einheit die Hauptsache, die unendlichen Mannigfaltigkeiten nur Nebensache.

Sehen wir auf die Erkenntnißquelle dieser beiden Bestandtheile, so fließt die unendliche Einheit aus der Erinnerung, und die unendliche Fülle aus einem weissagenden Vorgefühl jenes Lebens, das wir nie ganz erschöpfen, nie im eigentlichen Sinne anschauen können; und sehen wir auf das, was zwischen beiden in der Mitte steht, so kommen wir allerdings auf den Begriff des in sich Vollendeten. — Jedes Wesen, sowohl der Natur, als der Kunst, das auf Vollkommenheit Anspruch macht, muß organisch seyn, muß durch Gliederung jene beiden Bestandtheile in sich vereinigen. Das Gegliederte ist eben, was den Begriff des in sich Vollendeten ausspricht. Die Gliederung ist das Mittel, wodurch bei der Fülle die Einheit erhalten wird. Aber dies betrifft doch nur immer das Aeußere, die Form; in Rücksicht auf den Stoff und Inhalt finden wir die Liebe in der Mitte; diese vereinigt, wie schon früher erwähnt worden, die Erinnerung an die unendliche Einheit mit der Ahnung der unendlichen Fülle; ist also das Höhere, Wesentliche, worauf es am meisten ankommt.

In Rücksicht auf die starre Vollkommenheit der bloßen Einheit erinnern wir noch, daß sich neben dem Begriffe der Einheit noch andere Grundzahlen in der Erinnerung finden. Jene höhere Art von Zweiheit, die ungleiche, die wir die schöpferische nannten, ist nicht minder vollkommen, als die Einheit selbst, in Beziehung auf die unendliche Fülle, und die Möglichkeit für beschränkte Wesen an derselben Theil zu nehmen. Sie dient eben so, die unendliche Fülle zu umfassen, als die Einheit, ja sie hat den Vorzug, daß durch sie die unendliche Fülle auf eine thätige Weise umfaßt wird.

Wir haben hier den Begriff der Vollkommenheit nur ganz im Allgemeinen, weder in Rücksicht auf die Natur und Welt, noch auf die Moral, sondern lediglich für die Theorie des Bewußtseyns abgehandelt. Es muß aber die Theorie des Bewußtseyns nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch seyn; nicht blos das Ideal des Bewußtseyns aufgestellt, sondern auch die Mittel zu seiner Erreichung, zur Vervollkommnung des abgeleiteten, beschränkten Bewußtseyns gezeigt werden. In dieser Rücksicht war früher die Rede vom Gewissen, und so wie das Gewissen wäre nun auch der Begriff der Vollkommenheit in Beziehung zu setzen auf die Unvollkommenheit des menschlichen Bewußtseyns, und das Mittel, ihr abzuhelfen.

Der Mangel des menschlichen Bewußtseyns, dem das Gewissen, als die einzige Bedingung der steten Verknüpfung und Verbindung des Göttlichen mit dem Irdischen, abhelfen sollte, war die Schwäche des höhern gegen das niedere. Dies betrifft aber blos den Inhalt, es gibt noch eine andere Unvollkommenheit in Rücksicht der Form, insoweit nämlich das abgeleitete, menschliche Bewußtseyn nur Stückwerk, nur Bruchstück der Ichheit ist, — wie kann nun Zusammenhang und Einheit in dies Bruchstück kommen?

Die dazu geeignete Fähigkeit und Thätigkeit ist die Erinnerung, diese gilt in mehr, als einer Hinsicht in mehr als einem Kreis. Durch die transcendentale Erinnerung der angebornen Grundzahlen kommt zwar die Einheit in unser Bewußtseyn, aber sie ergänzt es noch in einem andern untergeordneten Sinne. — Indem die Erinnerung ihrem Wesen nach immer auf den ersten Anfang und Ursprung zurückgeht, ergänzt sie nicht allein, sondern begründet auch das Bruchstück unseres Bewußtseyns.

Die Frucht der Erinnerung in jeder Hinsicht ist Geschichte, und Geschichte jeder Art ist was dem Stückwerk unseres Bewußtseyns Zusammenhang nnd Begründung gibt; die Geschichte als die entwickelte, völlig ausgebildete Erinnerung; daher auch diejenige Erkenntniß, die an und für sich Werth und Interesse hat, ohne allen Zweck und andere Beziehung. Wodurch kommt wohl mehr Zusammenhang und Klarheit in unser sittliches Bewußt-

seyn oder unsern Charakter, als durch die Fülle der Erinnerung von uns selbst; von der Entwicklung und Ausbildung unserer selbst? wiewohl die höchste Einheit dadurch nicht allein zu erreichen; es bezieht sich doch immer nur auf einzelne Lücken, nur auf den Zusammenhang unter sich; — jene höchste Einheit ist nur durch das Gewissen möglich, als wodurch die niedere Einheit an die göttliche angeknüpft wird.

Daß im Ganzen, so wie der Anfang des Bewußtseyns in dem reinen Willen, der Liebe gesucht worden, so auch die Vollendung desselben in der Liebe gesucht werden müsse, ist schon gesagt worden.

Wenden wir uns nun zu einem einzelnen Theile des Bewußtseyns, so fragt sich, welcher Grad von Vollkommenheit findet im Wissen Statt? Dies ist dasjenige, worauf wir in der Theorie des Bewußtseyns am meisten zu sehen haben, sofern wir von dem Praktischen abstrahiren.

Es kann hier nicht die Rede davon seyn, ob es Schranken gebe, die das Wissen nicht überschreiten könne, nicht von einer absoluten Grenzbestimmung der Erkennbarkeit, wie sie Kant und Locke angenommen und Fichte doch auch noch in seinem Nicht-Ich von Kant beibehalten hat; sondern blos von der Anwendung des Begriffs der Vollkommenheit auf die Thätigkeit des Wissens.

Die Erkenntnißquelle der beiden Bestandtheile der Vollkommenheit, der unendlichen Einheit und Fülle waren eines Theils die Erinnerung, andern Theils die Ahnung. Es ist schon bemerkt worden, daß nur die Erinnerung gewiß sey und mit ihr der Gegenstand derselben, die Einheit und was sich darauf bezieht; dahingegen die unendliche Fülle und mit ihr alles, was ihr anhängt, nur durch die geistige Anschauung ins Bewußtseyn kommt und daher nur ungewiß erkannt, nur geahnet werden kann; nicht zwar als ob die unendliche Fülle in der Philosophie selbst nicht könnte begründet werden, sondern sie ist nur kein Gegenstand der gewissen, sichern Erkenntniß; unsichere Vermuthung hat hier ihr Spiel. — Insofern nun aber die unendliche Fülle gerade das Wichtigste, der höhere Bestandtheil ist,

folgt, daß das menschliche Wissen sehr unvollkommen sey. Welches Vermögen könnte dieser Mangel, diese Ungleichheit der sichern Erkenntniß der Einheit, und der ungewissen der Fülle vermitteln, dies kann kein anderes seyn, als der Witz.

Schon im allgemeinen Begriff des Witzes liegt eine doppelte Beziehung auf Einheit und Fülle, insofern er nämlich auf Aehnlichkeit und auf Verschiedenheit zugleich geht. Es läßt sich zeigen, daß, je größer die Fülle ist, die er umfaßt, je entfernter die Gegenstände, die er verbindet, desto höher und combinatorischer der Witz ist.

In Beziehung auf das Wissen, oder überhaupt auf alle andere Thätigkeiten, kann man den Witz als das Vermögen, die Aehnlichkeiten zwischen Gegenständen aufzufinden, die sonst sehr unabhängig, verschieden und getrennt sind, und so das Mannigfaltigste, Verschiedenartigste zu Einheit zu verbinden, den combinatorischen Geist nennen. Obwohl im Ganzen der Witz wie das Gewissen eine sehr allgemeine Fähigkeit, so ist er doch in diesem höhern Sinne eine seltene, nicht bei jedem anzutreffende Gabe. Dies ist auch der Grund, warum wir im Allgemeinen die Wissenschaften so arm finden; denn dieser Combinationsgeist eben ist es, was den Wissenschaften und besonders der Philosophie Reichthum und Fülle gibt; ohne ihn sind sie trocken, dürre und leer. —

Es ist einmal ausgemacht, daß die unendliche Fülle nicht aus der transcendentalen Erinnerung herzuleiten, sondern blos Gegenstand des Gefühls, der geistigen Anschauung, ja daß sie nicht einmal eigentlich angeschaut, sondern blos durch einen weissagenden Blick errathen, und so alles, was sich auf unendliche Fülle bezieht, nur durch eine Art von Divination erkannt werden kann. Worin besteht nun aber der combinatorische Geist anders, was ist er anders, als ein glückliches Errathen dessen, was ohne dies nicht aufzufinden wäre. Er ist mit einem Wort die Kraft der Erfindsamkeit, das erfinderische Genie, und erhebt, indem er die Fülle zur Einheit verbindet, das Gefühl, die Anschauung der Fülle, gleichsam zur Wissenschaft.

Der Witz also ist nicht allein die eigenthümliche Form des

anschauenden Geistes, sondern in seiner höchsten Bedeutung — auch das höchste Princip des Wissens. Dasjenige, was die durch Divination erfundene Fülle durch Combination in wissenschaftliche Form bringt, und so den engen Kreis des mit Gewißheit Gewußten zu großem Reichthum und Mannigfaltigkeit erweitert. —

Sehen wir auf die Geschichte der Philosophie, so finden wir bei genauer Untersuchung, daß die Haupt-Ideen der großen Erfinder in der Philosophie lediglich Producte des in andern Formen, und in andern Fächern, allgemein als Witz anerkannten combinatorischen Geistes sind.

Daß der Witz das Princip der wissenschaftlichen Erfindsamkeit sey, scheint im Widerspruch mit dem, was früher gesagt, der Witz sey eine durchaus spielende Thätigkeit, nur eine Modification der Einbildungskraft, aber die spielende Thätigkeit ist dem Begriffe des Wissenschaftlichen in höherem Sinne eben nicht widersprechend; im Gegentheil hat sie, insofern wir alles Höhere in die Freiheit setzen, nothwendig den Vorrang vor dem Bestimmten, der Regel, der Form und Methode. Man muß die wissenschaftliche Beziehung des Witzes nicht mit dieser verwechseln. Die Methode ist allerdings etwas durchaus Nothwendiges und in ihrer höchsten Strenge etwas sehr Vortreffliches, aber ehe sie angewandt wird, muß eine Idee, ein Princip vorhanden seyn, woran sie ausgeübt wird; es muß etwas Erstes geben vor aller Methode. Diese ersten Ideen können also auch gar nicht an die Methode gebunden seyn. Selbst in der Wirklichkeit sind die besten und höchsten Ideen meist immer wahre Einfälle und ganz zufällige Hervorbringungen.

Sehr irren diejenigen, die alle wissenschaftliche Erfindsamkeit leugnen, und die Möglichkeit einer so vollkommenen Methode vorgeben, die alle Erfindung unnöthig mache.

Daß es keine wissenschaftliche Erfindsamkeit gebe, widerlegt die Geschichte der Philosophie gar zu klar; solche Idee der Methode aber, die über das Genie gesetzt, und wodurch dieses überflüssig wird, verträgt sich gar nicht mit unserer Philosophie.

Jene Philosophie setzt *Alles in die Form*, unsere Philosophie stellt das Gefühl, das sie aller menschlichen Erkenntniß zu Grunde legt, als das reelle auf: die *Form* ist *ihr nur das untergeordnete*.

Indessen der Grund des Widerstreits liegt noch tiefer, darin nämlich, daß die vollkommen realistische Philosophie als erstes Princip die unendliche, ewig sich selbst gleiche, absolute Einheit annimmt, diese als das einzige, wahre und wirkliche, alle Fülle und Mannigfaltigkeit hingegen nur als Täuschung betrachtet. Hiemit fällt nothwendig alle Erfindung weg, da diese nämlich auf der Wirklichkeit der Fülle und Mannigfaltigkeit beruht.

Das Wesen unserer Philosophie besteht gerade vorzüglich in der unendlichen Fülle; sie stimmt am meisten mit der des Leibnitz überein, während sie der des Spinoza entgegengesetzt ist.

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß der Witz, so wie die Einbildungskraft, sich zuletzt der Herrschaft des *Verstandes* fügen muß. Wir haben an seinem Ort gesagt, daß der Verstand die Fülle der Einbildungskraft anordnen müsse. Die Fülle der Erfindung, des combinatorischen Geistes muß er nicht allein ordnen, sondern auch *prüfen und sichten*, da viele Hervorbringungen des Witzes als plötzliche Einfälle nicht voreilig und irrig seyn können.

Und so lernen wir dann hier auch den Verstand, den wir bisher nur als Vermögen der Gedanken-Anordnung und Gliederung betrachteten, noch von einer neuen Seite kennen, in seiner Beziehung nämlich auf den Begriff des Wahren und Vollkommenen. In Rücksicht auf das Vermögen der Prüfung gehört auch der *Scharfsinn* mit in das Gebiet des Verstandes. *Tiefsinn* bezeichnet den Grad der Entwicklung des Begriffs des *Vollkommenen* des Ichs der Welt, der Scharfsinn die Anwendung dieses Begriffs.

*Anmerk.* Sehen wir auf diese Thätigkeit des Prüfens, wo der Verstand die einzelnen Gedanken und Begriffe an den Begriff des Vollkommenen hält, so scheint seine wesentliche Form mehr auf *Zweiheit* zu beruhen, während die gemeine Vernunft auf Identität und Einerleiheit beruht.

Der Act des Prüfens setzt nothwendig Zwei voraus, das was und das, womit verglichen werden muß. Dies gibt ihr eine Aehnlichkeit mit der Anwendung der gemeinen Vernunft, mit der Urtheilskraft im gewöhnlichen Sinne, wo auch immer Zwei: Subject und Prädicat, erfodert werden. Aber das logische Urtheil ist ein bloßes Subsummiren des Besondern unter das Allgemeine. Es ist hier nur eine Thätigkeit vorhanden. Das Ding, das Besondere, das Subject wird hier als fixirt, als beharrlich gedacht und liegt todt da. Bei dem Prüfen des Verstandes verhält es sich ganz anders. Das, womit verglichen wird, der Begriff der Vollkommenheit, muß als identisch mit der Macht der Welt, frei thätig und eben so das, was verglichen wird, als lebendig gedacht werden. Das Urbild kann kein todtes, beharrliches seyn, da es die Ichheit der Welt selber ist, und so auch wieder das Besondere nicht, da es das Wirkliche ist, das aber nur wirklich ist als lebendiges, thätiges. Es laufen auf diese Weise in dem vergleichenden Geschäfte des Verstandes zwei Thätigkeiten, zwei Denkreihen durch einander, und daher rührt auch die große Schwierigkeit desselben. — Diese Beziehung des Verstandes auf den Begriff der Vollkommenheit ist nicht etwas Zufälliges, sondern das eigentliche wahre Wesen des Verstandes. Denn erst durch diese Beziehung wird die Form des Verstandes, das Gliedern und Ordnen möglich, erst durch sie erhält der Gliederbau eine wahre Bedeutung und Zweck.

Der Verstand selbst ist nichts, als der Begriff des Vollkommenen und die Entwicklung dieses Gedankens, denn es ist nichts Eigenthümliches im Verstande, als seine Beziehung und Form. Er ist sonst nur eine Modification der Denkkraft; er ist die Richtung der Denkkraft des Ichs auf das Vollkommene, d. h. auf die unendliche Einheit und Fülle. Selbst in jeder geistigen Anschauung ist eine Beziehung auf die Vollkommenheit, obwohl nur von einer Seite, insofern nämlich ohne die Ahnung der

unendlichen Fülle kein Berühren und Ergreifen des Sinnes und Geistes statt haben könnte.

Der Verstand soll nun durch seine doppelte Beziehung auf die Einheit, die nur durch die Erinnerung ins Bewußtseyn kommt, und auf die Fülle, die nur geahnet werden kann, die Mangelhaftigkeit des menschlichen Bewußtseyns lösen, er soll durch Construction und Gliederung die Fülle zur Einheit ordnen und die Einheit zur Fülle erweitern, und so die Trennung und den Zwiespalt aufheben, worin uns die Bestandtheile der Vollkommenheit immer erscheinen. In dieser Hinsicht ist auch der Verstand ein productives Vermögen.

Die Erinnerung ist zwar ein Hauptvermögen des menschlichen Geistes, hiedurch wird aber nichts Neues producirt, sondern nur das Alte wieder hervorgezogen. Das einzige productive Vermögen, das wir bisher gefunden, war das Gefühl, die Ahnung oder das Dichtungs-Vermögen, insofern es auf Ahnung beruht. Hier wird durch die Berührung und Ergreifung des Geistes ein neues Drittes erzeugt, und durch die Ahnung der unendlichen Fülle diese immer mehr producirt und entwickelt. Der Verstand verbindet nun in Rücksicht des Inhalts dies Alles, Gefühl, Ahnung und Erinnerung, er producirt in seiner Beziehung auf die Vollkommenheit die bestimmte Form, — entweder Einheit oder Fülle. —

Die Ahnung präparirt gleichsam nur das Produciren, vielmehr als daß sie selbst producirt, weil ihr dazu die Form fehlt, diese gibt der Verstand.

Soll aber der Verstand auf die angegebene Weise Gefühl, Erinnerung und Ahnung zusammenfassen und zum Vollkommenen ordnen, so ist erfoderlich, daß die Ahnung eine fortlaufende dauernde Begeisterung sey, weil sonst, da die Erinnerung immer stät und bleibend, eine Ungleichheit zwischen beiden entstände.

Der Verstand also ist in Rücksicht auf das Vollkommene ein productives Vermögen, und hat zum Ziel, die Zerstückelung und Trennung des Bewußtseyns aufzuheben, den Zwiespalt zwischen Einheit und Fülle in uns durch eine unendliche Annäherung zu lösen.

Daß die Vereinigung der Einheit und Fülle und die Einheit ihres Zusammenhangs möglich sey, läßt sich trotz dem scheinbaren absoluten Gegensatz begreifen; da es offenbar ist, daß wir schon in der Einheit die Fülle ahnen müssen, weil wir sonst diesen Begriff nicht haben könnten. Wenn der Keim zur unendlichen Fülle nicht schon in der Einheit läge, würde sie nie für uns vorhanden seyn. Doch dies läßt sich erst näher in der Ansicht der Welt zeigen; bis dahin bleibt der innere Widerstreit im Grunde immer noch unauflösbar, denn erst dort wird sich offenbaren, daß wir den Begriff der Vollkommenheit nicht getheilt auffassen würden, wenn wir nicht mit uns selbst im Widerstreit wären.

Zu der Ansicht der Welt führt aber eben auch der Verstand, da er gerade nichts anders ist, als der Begriff des Ichs der Welt. Die Welt ist die unendliche Fülle im Werden, und insofern diese unendliche Fülle nur Eine ist, ist sie zugleich die unendliche Einheit.

Der Zweck des Verstandes ist Welt-Ansicht, Weltweisheit, Geschichte mit einem Wort, insofern Geschichte alles Werden umfaßt, und zwar gibt es auf diesem höchsten Standpunkte, so wie nur Ein Werden, so nur Eine Geschichte; alle Unterabtheilungen sind später und relativ. — Der Verstand ist das Vermögen der Weltansicht, weil er, wo nicht ein durchaus freies Denken, doch ein von der Freiheit ausgehendes und wieder auf sie hinführendes Denken ist. Er geht aus von dem Begriffe des Ichs, und führt hin auf den Begriff der Vollkommenheit, der wieder mit jenem übereinstimmend ist. — Der Begriff der Freiheit kann übrigens hier noch nicht recht erörtert werden, da nur das Ganze frei, das Einzelne aber zum Theile nothwendig ist. Wir müssen also auch in diesem Stücke auf die Betrachtung des Ganzen verweisen.

Vor allem muß nur der Charakter nicht falsch gefaßt werden, wie und wo der Begriff des Ichs und der Vollkommenheit gefunden wird. — So ist z. B. sehr irrig von einem Setzen des Ichs die Rede. Setzen ist ein Bestimmen, Anhalten, Fixiren, durch Aufhebung des freien Lebens. Dies wi-

derspricht durchaus dem Begriffe des Ichs. Das Ich kann nur ein Nicht-Ich setzen, in so fern es ein solches gäbe. — Das Du kann wohl den Schein eines Nicht-Ich annehmen, nicht aber kann das Ich sich selbst setzen; dieser Act muß vielmehr so ausgedrückt werden: das Ich ergreift sich selbst in seinem Leben und Bewegen, und mit diesem. — Im Verhältniß zu den andern Thätigkeiten und mannigfachen Modificationen der Denkkraft könnte man dieses Ergreifen seiner selbst im Leben die schwebende Einbildungskraft nennen, weil gerade eine schwebende Thätigkeit erfodert wird, um ein durchaus bewegliches, flüchtiges, flüssiges Wesen aufzufassen, zu ergreifen und nachzubilden. Es müssen hier zwei Thätigkeiten verbunden seyn. Die Thätigkeit des Nachbildens und Bildmachens muß gleichzeitig seyn mit der des Auffassens; die eine darf nicht aufhören, wenn die andere anfängt, nicht die eine der andern folgen, wie in der gemeinen Anschauung, weil sonst das Aufgefaßte todt und unbeweglich bliebe. —

Diese innere Verdoppelung ist die Bedingung des Gedankens der Freiheit, und somit alles Productiven im Menschen; das Princip der Befruchtung gleichsam, woraus nachher alle Fülle hervorgeht. — Wie diese innere Verdoppelung eigentlich möglich, und welche Bewandniß es damit habe, kann ebenfalls erst in der Ansicht des Ganzen erklärt werden; wir werden ja hiedurch noch mehr darauf geführt, daß wir ein Bruchstück des Ganzen sind. Und so wäre dann Alles vollendet und vorbereitet, was nöthig ist und hinführt zur Betrachtung der Welt und des Vollkommenen selber, welches die Welt constituirt.

---

# Fünftes Buch.

## Theorie der Natur.

### Einleitung.

Die Untersuchung des Bewußtseyns fing an von dem nothwendigsten, von den untersten Fähigkeiten des Bewußtseyns; im zweiten Abschnitt erhoben wir uns zu den höheren, kamen zu der Frage, welches das erste und höchste im Bewußtseyn sey; und endigten im dritten mit dem Begriffe der Vollkommenheit oder dem Ideal des Bewußtseyns; alles mit durchgehender Beziehung auf die besondere Gestalt, worin das menschliche Bewußtseyn erscheint, hauptsächlich in theoretischer Hinsicht.

Nun gehen wir zu dem Theil der Philosophie über, worauf uns schon das Ende des vorigen Buches geführet hatte, wir fanden nämlich, die Welt oder der Inbegriff des Werdens sey das Ich, und von diesem Punkt an entstand uns die Aufgabe, das Welt-Ich zu betrachten, als wodurch uns erst das beschränkte Ich deutlich werden könne; — bisher ließen wir sie noch ungelöst, weil es nöthig war, sich vorher noch näher mit dem menschlichen Ich zu beschäftigen.

Bei dieser Aufgabe, die Welt und Natur philosophisch zu betrachten und zu erklären, d. h. das Welt-Ich zu construiren, könnten wir zwar wohl auf demselben Wege zu Werke gehen, wie bei der Untersuchung des menschlichen Bewußtseyns; in der Theorie des Bewußtseyns wurde aber analytisch verfahren, wie uns gerade die philosophische Forschung führte, der Geist derselben war hier wohl genetisch, der Gang indessen entsprach

nicht der Genesis des Bewußtseyns selbst, wir fingen nicht damit an, was wirklich das erste war, gingen nicht directe auf die Charakteristik des Bewußtseyns aus, wir wurden nur nachher auf die Formen geführt, womit das Bewußtseyn überhaupt mag angefangen haben; jetzt muß der Gang umgekehrt seyn, wir müssen bei der gegenwärtigen Untersuchung wirklich mit dem Anfang des Welt-Ichs anfangen, die philosophische Genesis muß hier der wirklichen Genesis entsprechen, unser Geschäft ist Weltweisheit, wir haben die Natur und die Welt genetisch zu construiren, dieser Theil der Philosophie wird also mit Recht Kosmogenie genannt. —

Bei der Ableitung des Welt-Ichs seiner Entstehung nach ist der Begriff des Werdens als das negative Merkmal der Freiheit ein nothwendiges Criterium; das Welt-Ich muß als ein lebendiges, werdendes gedacht, muß im Leben und Werden ergriffen werden, damit es nicht durch die philosophische Nachbildung in ein Ding verwandelt werde und wir nicht ein todtes beharrliches Weltall erhalten.

Die Aufgabe, das Entstehen des beschränkten Ichs aus dem Welt-Ich zu erklären, ist der gegenwärtigen untergeordnet, eigentlich auch schon in ihr enthalten; ist die Entstehung der Welt einmal gezeigt, so wird die der menschlichen Seele schon begreiflich werden. —

Die Frage von dem Verhältniß des menschlichen Ichs zu dem Welt-Ich könnte man allgemein auch ausdrücken, als von dem Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen; aber es gibt eigentlich kein Endliches, also auch kein Verhältniß, kein Streit oder Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen; — diese der bisherigen Philosophie so schwer zu beantwortende Frage von dem Verhältniß des Empirischen, des Endlichen zum Absoluten fällt bei uns ganz weg, oder sie wird vielmehr in die Frage von dem Verhältniß zweier Unendlichkeiten verwandelt, indem nämlich nach unserer Ansicht das Endliche im Innern in sich immer unendlich ist, weil es eine unendliche Fülle vom Leben in sich faßt. —

Anmerk. In Beziehung auf gewöhnliche Meinungen läßt sich die Verwandlung des Endlichen in das Unendliche auch so erklären: Es gibt gar keine Verschiedenheit zwischen Organisch und Mechanisch, alles in der Natur ist lebendig, organisch, nur auf einem beschränkten niedern Standpunkte kann eins gegen das andere organisch scheinen. —

Unendliche Fülle und Einheit waren die beiden Unendlichkeiten, welche wir fanden in der Ahnung und der Erinnerung; und ihr Gegensatz trat bei uns an die Stelle jenes des Endlichen und Unendlichen. —

Ob diese beiden Arten des Unendlichen auf die Welt anzuwenden, und in welcher Gestalt, das ist jetzt der Gegenstand unserer Untersuchung.

Die Prämissen und die Fäden, womit sie sich an die vorige anknüpft, sind also: erstens die gänzliche Verwerfung des Begriffs des Seyns als durchaus falsch und unstatthaft, desgleichen eines jeden Nicht-Ich oder Außer-Ich, wie es auch immer seyn möge; dann die Annahme eines ewigen Werdens, daß alles nur ein Werden sey, als nothwendig, um Einheit in unser Denken zu bringen, und das Endliche mit dem Unendlichen zu vermitteln, allen Widerstreit zwischen beiden zu heben, indem, wie gesagt, ein Endliches, welches ein Werden ist, eine unendliche Fülle in sich enthält, die unendliche Fülle dem Endlichen also nur insofern eigen ist, als es werdend und thätig gedacht wird. —

Einen dritten Faden neben dem Princip des Werdens und den zwei Unendlichkeiten haben wir noch an dem Resultat unserer Untersuchung der verschiedenen Formen des Bewußtseyns in Rücksicht ihrer Priorität: daß man in der Geschichte des Ichs nicht von dem Geist und Verstand, sondern von dem praktischen (im allgemeinen Sinn genommen) von dem reinen Wollen, der Liebe ausgehen müsse, — diese Thätigkeiten umfassen freilich noch viele Formen. Auf die deshalb besonders mit Rücksicht auf das Welt-Ich entstandene Frage, (da hiebei vielleicht eine andere Form des Ursprungs als beim Menschen möglich seyn könnte,) fanden wir, daß die Sehnsucht ohne alle wei-

tere Bedingungen und Beziehungen die erste aller Formen, das erste Entquellen des Ganzen sey.

Hierdurch ist uns nun zugleich der Punkt bestimmt, womit wir unsere Construction anfangen müssen, so wie uns das zweite Datum, der Begriff zweier verschiedenen sich gleichsam ganz entgegengesetzten Unendlichkeiten, den ganzen Inhalt verzeichnet, den wir abzuhandeln haben; es sind uns dadurch die beiden äußersten End- und Gränzpunkte des ganzen Umfangs und Inhalts der Untersuchung angegeben, in der weiteren Entwickelung derselben wird sich die mannigfaltige Zusammensetzung, deren beide Begriffe fähig sind, und mit dieser dann auch die Entstehung dessen zeigen, was wir Beschränkung nennen, die Entstehung des menschlichen Ichs; — was die gegenwärtige Untersuchung hauptsächlich von der vorigen unterscheidet, ist der Begriff des Ganzen. —

Ehe wir aber die Untersuchung beginnen, müssen wir uns noch mit einigen anderen Betrachtungen beschäftigen. Zuerst bieten sich die Begriffe von Raum und Zeit unserer Aufmerksamkeit dar, eigentlich gehören sie in die Construction selbst, wir schicken die Betrachtung derselben auch nur aus einer kritischen Rücksicht vorher; — es sind zwei in der Philosophie äußerst merkwürdige und wichtige Begriffe und sie hängen genau mit dem Begriff des Unendlichen zusammen, womit wir nun viel zu thun haben; an ihrer Erklärung pflegt ein philosophisches System seine Eigenthümlichkeit zu offenbaren oder ein irriges zu scheitern. — Sie werden nie ohne das Unendliche gedacht, sind daher für diejenigen, die sich noch nicht auf einen philosophischen Standpunkt erhoben, sich selbst noch nicht als unendlich ergriffen haben, das Medium, wodurch sie unfehlbar den Begriff des Unendlichen erhalten; und insofern sind sie ganz objectiv. — Wer hat nicht den Begriff der Ewigkeit und des unendlichen Raums?

Aber ohngeachtet dieser Beziehung auf das Unendliche fand die bisherige Philosophie große Schwierigkeit, das Unendliche, worauf sie sich beziehen, mit dem Endlichen in Verbindung zu setzen, besonders war dies der Fall bei der Zeit,

später werden wir dieß näher betrachten, vorerst müssen wir noch die wichtige Frage von dem Ursprung jener Begriffe, d. h. zu welcher Form des Bewußtseyns sie gehören, abhandeln. Diese Frage ist eigentlich der vorzüglichste Grund der gegenwärtigen vorläufigen Untersuchung über Raum und Zeit, indem sie nur aus der Theorie des Bewußtseyns beantwortet werden kann, worauf uns hier noch am leichtesten ist, einen Rückblick zu werfen. —

Vor Kant wurden Raum und Zeit Begriffe genannt, seine empirische Ansicht bewog ihn, sie für subjective Anschauungen zu erklären; daß sie aber keineswegs zur gemeinen Anschauung gehören, ist einleuchtend, sie müssen dann aber so nichtig seyn wie diese, die gemeine Anschauung weiß nichts mit ihnen zu machen, im Gegentheil sind es eben diese Begriffe, welche die gemeine Anschauung in Verwirrung setzen, indem sie nie ohne das Unendliche gedacht werden können, ein Begriff, der der gemeinen Anschauung ganz widerspricht, sie mit allen ihren Voraussetzungen vernichtet, und dennoch kann die gemeine Anschauung die Gedanken von Raum und Zeit nicht loswerden. —

Aus der geistigen Anschauung sind sie eben so wenig herzuleiten, sie sind vorhanden, ehe diese noch entwickelt ist, auch wird die geistige Anschauung nur durch ein höheres Gefühl geistig, welches, wie gezeigt worden, die Verbindung zweier Geister erfodert; dieses paßt aber nicht auf jene Begriffe, ist auf sie gar nicht anwendbar; zudem muß es einleuchten, daß der Begriff der Zeit mehreren Formen des Bewußtseyns, der Ahnung sowohl als der Erinnerung angehört, mithin keine Hervorbringung einer einzigen Thätigkeit, keine Anschauung seyn könne.

Blos als Phänomene im menschlichen Bewußtseyn betrachtet lassen sich Raum und Zeit nicht, wie man bisher immer versucht hat, aus einer Quelle ableiten, sie sind aus verschiedenen und entgegengesetzten Thätigkeiten des Bewußtseyns zusammengesetzt; aus Erinnerung, Anschauung und Ahnung; wollte man sie aber doch einer bestimmten Form aneigenen, so könnte dieß nur die Einbildungskraft seyn, als welche in der Mitte liegt, wo alle Formen des Bewußtseyns wieder zusammenfließen;

Raum und Zeit sind eigentlich Einbildungen zu nennen, in jenem Leben der Einbildungskraft, als dem Vermögen des Ein- und Ausathmens der Welt, ist die Zeit das Leben selbst, der Raum aber die Nahrung dieses Lebens, das was eingeathmet wird; man kann sagen: Raum und Zeit sind die Flügel der Einbildungskraft. Wir haben schon oben der Schwierigkeit erwähnt, welche das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen in diesen Begriffen, besonders in dem Begriff der Zeit macht; sie liegt wohl eben darin, daß sie eines Theils mit dem Begriff des Unendlichen so genau verbunden, anderseits in unserm Bewußtseyn so allgegenwärtig sind, und selbst die gemeine Anschauung begleiten; — die meisten Philosophen haben den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen auf die Zeit übergetragen und so diese gleichsam in zwei Theile, in eine ewige und zeitliche, gespalten, die consequentesten sind bis zur gänzlichen Leugnung und Verachtung alles Zeitlichen geschritten, hierin besteht der eigentliche Charakter des Mysticismus, es ist zu wundern, daß Kant nicht zu dieser Denkart übergegangen, da doch seine Behauptung: Raum und Zeit seyen keine reelle Wesen, sondern bloß subjective Formen des Bewußtseyns, sehr leicht zu der gänzlichen Verwerfung aller zeitlichen Zeit hätte führen können. Wir haben also zweierlei Ansichten über die Duplicität der Zeit, die ältern Philosophen, meist Mystiker, und auch einige andere nahmen blos die Ewigkeit als reell an, und da sie nur einen negativen Begriff des Unendlichen hatten (?), mußten sie alles Zeitliche, wo es nicht ganz geleugnet werden kann, als Schein erklären; — Kant dagegen gab der Zeit nur für das Endliche formelle Realität, für das Unendliche war sie ihm blos ein subjectiver Schein, letztere ist also offenbar die schlechtere Ansicht, obwohl übrigens die mystische aus demselben Grunde wie diese empirische entsprungen, aus dem Gegensatz nämlich des Endlichen und Unendlichen, nimmt man diesen einmal an, so verdient die mystische Ansicht durchaus den Vorzug. Bei uns fällt mit dem allen Philosophien, die sich nicht zu dem Begriff der höchsten Freiheit erhoben, zur Klippe gewordenen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen auch aller Unterschied des Welt-

lichen und Ewigen weg, diese Dualität ist nur ein Vorurtheil, welches aus der Schwierigkeit entstand, sich das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen zu denken, doch hat der Unterschied in gewisser Rücksicht immer noch etwas wahres. Die Mystiker hielten blos die Ewigkeit für real, die Empiristen blos das Zeitliche, das Ewige war ihnen ein Ideal ohne Realität, hieraus ist klar, daß beiden Ansichten eine Beziehung auf den Begriff der Vollkommenheit zu Grunde liegt, beide stimmen darin überein, daß sie die Ewigkeit höher wie die Zeitlichkeit achten und auf die Unvollkommenheit der Zeit hinweisen, die sie stillschweigend voraussetzen, wie das schon aus der Beziehung auf den Begriff der Vollkommenheit von selbst folgt. — Dieß kommt nun mit unseren Principien sehr überein, der Gegensatz muß nur verwandelt werden in den der vollendeten und unvollendeten Zeit. — Wie die vollendete und unvollendete Zeit in Verhältniß stehen, und wie die Zeit sich endlich vollenden könne, läßt sich wohl einsehen; — das Zeitliche und Ewige ist aber durch uns getrennt, und einander entgegengesetzt, ohne daß es möglich wäre, beides irgend in Verbindung zu bringen, und doch muß man, wenn der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen einmal angenommen, beides gelten lassen, — sonst verwickelt man sich in unsägliche Widersprüche: nimmt man mit dem Empiriker blos das Zeitliche als real an, so verliert man alle Philosophie, denn die Empiriker leugnen (auf diese Weise), was der Anfang und das Ende aller Philosophie ist; nimmt man aber mit den Mystikern blos das Ewige als real an, so verliert man alle Erfahrung und Geschichte.

Anmerk. Daß der absolute Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem durch den Begriff der Freiheit und des Werdens aufgehoben werde, ist schon früher gezeigt worden. — Schließt das Endliche eine unendliche Fülle in sich und ist auf diese Weise innerlich immer unendlich, so erhellt der Uebergang des Endlichen zum Unendlichen von selbst. Der Begriff der Ewigkeit selbst scheint bei Vielen in der Philosophie und auch außer der Philosophie falsch construirt zu seyn; eigentlich ist die Construction der Zeit aber sehr einleuchtend.

Die Zeit zerfällt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; allein in dieser Zerstückelung kann ihre Unvollkommenheit gefunden werden, die meisten Philosophen sind auch hierüber einig, so wie daß sie nur in der Ewigkeit ergänzt werden könne; dieß angenommen, gibt es eine zweifache Art, die Vollendung und Ergänzung herbeizuführen, es gibt eine zweifache, eine leere und eine volle Mitte, gewöhnlich wird die leere, negative ergriffen, indem man die beiden Extreme zu vermeiden sucht; die wahre volle Mitte erhält man aber dadurch, daß man die beiden entgegengesetzten Kräfte, die äußersten Endpunkte des Lebens sich verbinden und durchdringen, sich sättigen läßt, wo denn auch etwas neues, ein Drittes entstehen kann. —

Bei der Construction der Zeit scheint man nun auch meist in jenen Fehler verfallen zu seyn und die falsche Mitte ergriffen zu haben, — indem man die Ewigkeit negativ aufgefaßt, hat man die Vergangenheit und Zukunft vermieden und also blos den Begriff einer vollendeten Gegenwart erhalten, diese ist das todte, das fesselnde und steht in der nächsten Beziehung auf den Begriff der Beharrlichkeit, des Dings, man hätte gerade umgekehrt die Gegenwart als das Störende und Leidende vermeiden und Zukunft mit Vergangenheit verknüpfen sollen, denn die wahre Ewigkeit ist keine Zeit-Leere, sondern eine Zeit-Fülle, das kann erst die rechte vollendete Ewigkeit seyn, wenn Zukunft und Vergangenheit in eines verbunden sind. — Doch wird der eigentliche wahre Begriff der Ewigkeit nur durch die Erklärung des Entstehens der Zeit aus dem Welt-Ich ganz deutlich werden, hier war blos die Absicht vorläufig darzuthun, daß die Ewigkeit, wie jene Philosophen sie sich dachten, eine bloße Abwesenheit der Zeit und keine Zeit-Fülle ist. —

Der Raum wird gewöhnlich für etwas mehr oder minder Körperliches gehalten, er wird als ein bloßer Behälter der Materie und Körper und immer in Beziehung auf diese betrachtet; dieß ist aber ein ganz leerer und relativer Begriff. — Begnügen wir uns blos mit dem Begriff des Verhältnisses des Raums zum Körper, so erfahren wir gar nicht, was der Raum selbst ist, abstrahiren wir, um ihn ganz rein zu denken, von Körper

und Materie, so erhalten wir einen leeren Raum, einen Behälter der nichts enthält, also etwas ganz nichtiges. — Der Raum ist aber an sich nichts leeres, daher dieser negative Begriff desselben sehr irrig. — Der Raum ist etwas ganz einfaches und ursprüngliches, der Körper etwas zusammengesetztes und abgeleitetes, der Raum ist also eher wie der Körper, nun denken wir uns den Raum aber immer mit dem Körper vereinigt, daher entspringt der Irrthum. —

Der Raum ist weder leer noch körperlich, indessen so gewiß etwas geistiges, als es kein Nicht-Ich, kein Ding außer dem Ich, und also auch nicht einmal ein Nichts giebt; sein Verhältniß zur Leerheit und zur Fülle wird sich erst zeigen lassen, wenn wir sein Entstehen aus dem Ur-Ich und somit sein eigentliches Wesen kennen werden. —

Auch die ältern Philosophen behaupteten ausdrücklich, der Raum sey ein geistiges Wesen; gibt es keine Art von Nicht-Ich, wie das bei uns der Fall, so kann der Raum auch nur ein geistiges Wesen seyn. — Selbst wenn es uns nicht gelänge, ihn aus dem geistigen Bewußtseyn abzuleiten, wäre das nur ein Beweis von der Schwierigkeit die Aufgabe zu lösen, aber nichts mehr.

Während also bei den neueren Philosophen mit der Idealität des Raums der Zeit, welche hier wirklich eine sonderbare Sache ist, die Realität dieser Begriffe geleugnet wird, sind sie bei uns bestimmte Theile des idealsten Wesens (wie man das Welt-Ich besser als des realsten nennen könnte) und hiermit kommt ihnen auch die vollkommenste Realität zu, indem uns eben nichts real ist als dieß idealste Wesen; da jene Philosophen nur eine negative Idee des Unendlichen haben, können sie auch keine Construction desselben haben, und so ist es natürlich, daß sie leugnen, was Theil des Ganzen ist, weil sie die Beziehung auf das Ganze nicht kennen. —

Wir behaupten die Realität des Raums und der Zeit, als wirkliche Theile und Element des Welt-Ichs und leugnen die Zweifachheit sod wie die Subjectivität. —

Raum und Zeit sind uns ursprüngliche Einbildungen, haben ihren Grund in der Einbildungskraft, als der Form, welche

alle andere Formen des Bewußtseyns umfaßt, sie sind das Leben des Ichs selbst, das Ein- und Ausathmen der Welt. —

Der Raum ist sowohl als die Zeit etwas ganz geistiges, er ist ein geistiges in sich vollendetes Wesen. Die Zeit ist unvollendet wie die Welt selbst, sie ist das Leben, der Raum ist die Nahrung der Welt; dieß ist die Ansicht des Idealismus über Raum und Zeit am kürzesten zusammengefaßt. —

Auch den Begriff des Werdens müssen wir noch vor der Theorie der Natur untersuchen. —

Es ist klar, obwohl wir freilich noch nicht an die Ableitung und Entstehung der Einzelnheiten gekommen sind, daß zwar auch in ihnen kein Seyn ist, ihr Leben und Werden aber doch ein anderes seyn muß als das Leben und Werden des Ganzen; dieß macht es nöthig, eben den Begriff des Werdens hier genauer zu bestimmen und alles, was etwa einer gemeinerer Ansicht angehören könnte, davon abzusondern.

Abstrahirt von allem Inhalt giebt es eine eigenthümliche Regel des Werdens: — das Werden kann ein allmälig steigendes, ein gesetzmäßig auf bestimmte Art wachsendes, in steigender Progression zunehmendes seyn; insofern hier schon auf Zeit und Zeit-Verhältniß Rücksicht genommen ist, bieten sich uns noch zwei andere Arten des Werdens dar, die von jener verschieden sind; — im Gegensatz gegen das gesetzmäßig in der Zeit sich entwickelnde Werden läßt sich nehmlich auch ein unendlich schnelles Werden denken, und nun wieder ein diesem entgegengesetztes unendlich langsames Werden.

Wir finden also in Rücksicht der Form drei verschiedene Arten des Werdens; der Grundbegriff des Werdens ist der Begriff der Entwicklung.

Das angehaltene, gehemmt langsame Werden wird die Existenz der Einzelnheiten erklären, Einzelnheiten können einander gegenseitig binden und anhalten, das Leben selbst muß ja, wenn es nicht zu schnell ablaufen soll, angehalten und gebunden seyn; — auf das Ganze läßt sich dieser Begriff aber nicht anwenden, wer sollte das Ganze anhalten? — (Ueber das unendlich schneller Werden wird sich das Nähere aus folgendem ergeben:)

Jede Entwickelung, jedes Steigen, jedes sich selbst verstärkende, sein Wachsen beschleunigende Werden muß endlich sein Ziel erreichen, ist dies erreicht und das Werden doch immer nothwendig, so springt es, da es nicht weiter gehen kann, entweder zurück in seinen eigenen, aber verwandelten Anfang, oder hinüber in sein Gegentheil.

Dieß ist nicht bloß ein physisches, sondern ein allgemeines, schlechthin nothwendiges metaphysisches Gesetz, beruhend auf der Nothwendigkeit des Werdens. — Das Zurückspringen in den Anfang und das Hinüberspringen in das Gegentheil ist ein unendlich schnelles Werden; das unendlich schnelle Werden gilt aber nur für das Ganze, das angehaltene Werden blos für die Einzelnheiten, doch insofern das Ganze sich in Einzelnheiten theilt, also diese vom Ganzen nicht völlig getrennt sind, und sich in ihrer Vollendung zu ihm erheben können, hat auch das unendlich schnelle Werden für sie Gültigkeit.

Das Zurückkehren in den Anfang gilt zunächst nur für das Ganze, für die Welt und Natur, insofern aber wie gesagt die Einzelnheiten in ihrer Vollendung wieder Theil nehmen an dem Ganzen, läßt sich dieß Gesetz auch auf sie anwenden; das Ueberspringen in das Gegentheil kann nicht vom Ganzen gelten, da dieß kein Gegentheil hat, es gilt einzig und allein von den einzelnen Wesen, und zwar dürfte das Ueberspringen der Thätigkeit, wenn sie ihr schlechthin äußerstes erreicht hat, für das Einzelne, für die Einzelnheiten der Tod seyn.

In Beziehung auf den hier abgehandelten Grundbegriff der folgenden Theorie haben wir noch die Begriffe des Gesetzes und Gegensatzes zu betrachten; wie verhalten sich diese zu dem Begriffe des Ichs, des Werdens? — Nichts scheint dem Begriffe der Freiheit mehr zu widersprechen als Gesetze, und nichts mehr der unendlichen Einheit, als Gegensätze, so ist es auch allerdings, daraus folgt aber weiter nichts, als daß es weder absolute Gesetze noch absolute Gegensätze giebt; so viel ist auch schon, ohne noch das Geheimniß aufgedeckt zu haben, klar wie es möglich

sey, daß die Freiheit sich selbst Gesetze gebe, daß das Bewußtseyn sich selbst gleichsam in Haß und Liebe trenne, so viel ist auch aus dem Grundbegriff der Freiheit und des Werdens einleuchtend, daß alle Gesetze und Gegensätze nur abgeleitet und untergeordnet, sind, es also kein ewiges absolutes Gesetz geben könne. —

Weil die Gesetze und Gegensätze abgeleitet und bedingt sind, so sind sie immer nur vorübergehend, nur Uebergänge und Mittel zum Zweck. —

Der Anfang und das Ende müssen immer Freiheit und Einheit seyn. —

Anfang und Ende müssen Auflösung, Verschmelzung aller Gesetze und Gegensätze seyn. —

Kein Gesetz ist schlechthin nothwendig, überhaupt aber kann nichts nothwendig seyn, als die Freiheit; Freiheit ist das Erste und Höchste, Nothwendigkeit das Untergeordnete. — Die Freiheit ist nothwendig, weil sie nun einmal wirklich ist, alles was nicht frei, ist nicht wirklich, was aber nicht wirklich ist, ist auch nicht nothwendig, also ist nichts nothwendig als die Freiheit.

Abstrahiren wir von dieser Wirklichkeit, vom Leben und den Gedanken des Lebens, so bleibt uns nichts übrig als ein leerer Raum; ist aber Bewußtseyn und Gedanke des Lebens — Freiheit und Ich vorhanden, ist die Freiheit in dem Ich wirklich, so ist das Nichtfreie und das Nicht-Ich widersprechend unsinnig und unmöglich, dasjenige, dessen Gegentheil aber nicht möglich ist, ist nothwendig; — dieß ist der formale Beweis der Nothwendigkeit. — Die Wirklichkeit des Ichs und der Freiheit können wir nicht leugnen, weil es sonst, wie wir gesehen, gar nichts gäbe.

Was übrigens das Verhältniß des Wirklichen und Nothwendigen betrifft, so ist das Wirkliche das Erste und das Höchste, das Nothwendige immer nur eine untergeordnete Beziehung davon; — das Wirkliche erscheint nur in seiner Beziehung auf das Nichtwirkliche nothwendig. —

Gesetze und Gegensätze gelten nur im Einzelnen und in den Mittelzuständen, am Anfang und Ende gilt nur Freiheit, die

erste Erklärung des Gesetzes muß man daher auch nicht wieder in einem Gesetze, sondern in der Freiheit suchen. Wollte man ein System von Gesetzen als mechanisch nothwendig ableiten, so hieße das, diese wieder aus einem Gesetz herleiten, welches allenfalls wohl für untergeordnete Naturgesetze, aber nicht für die höchsten gelten kann. —

Das erste Princip aller Gesetze muß in einer Form der Freiheit nach gesucht werden. — Es giebt viele Formen der Freiheit und wir sind hier noch nicht an dem Punkt zu bestimmen, welche die erste und welche die letzte seyn muß — indessen läßt sich doch festsetzen, daß der erste Ring aller Gesetze in einer absoluten göttlichen Willkür zu suchen sey, insofern die diejenige Form der Freiheit ist, welche hier die Nothwendigkeit am kürzesten abschneidet.

Die Welt ist kein System, sondern eine Geschichte, aus der nachher freilich Gesetze folgen können. —

Es mag dienlich seyn, auch mit ein paar Worten das Verhältniß unserer idealistischen Ansicht zu der mystischen zu berühren. —

An dem Mysticismus in seiner ältesten Form als Emanations-Philosophie oder in der Form, wie er bei einigen christlichen Philosophen erscheint, (wo er nicht platonischer Dualismus ist) haben wir zu loben, daß er alles aus dem Geist herleitet. —

Wie denkt sich nun jener ältere Mysticismus das Entstehen der Welt aus dem unendlichen Ich?

„Die höchste unendliche Thätigkeit ist eine spielende, und kann nur eine solche seyn, der Zweck der Welt kann also auch nichts anders seyn, als Darstellung, die Gottheit will sich darstellen, sich offenbaren. Der Begriff der spielenden Thätigkeit ist zwar richtig, was aber zu tadeln, ist, daß der Begriff der vollkommenen Gottheit gleich zum Anfangspunkt der Welt gemacht wird; denn setzt man eine vollendete Göttlichkeit derselben schon voraus, so folgt unvermeidlich, daß die Welt als eine bloße Verschlimmerung der Gottheit, ihr Entstehen als ein Herabsinken der Gottheit zu betrachten ist, auch muß man dann die Welt ohne ernsten Zweck der Thätigkeit blos als eine

schöne, aber täuschende Erscheinung ansehen; der Begriff der spielenden Thätigkeit ist zudem nur auf jene Form des Ichs anwendbar, die wir die unendliche Fülle genannt haben, und die ist grade diejenige der beiden Formen des Unendlichen, welche nicht den Anfang, sondern nur das Ende der Geschichte des Unendlichen machen kann. Der Fehler des Mysticismus besteht also darin, die Entwickelung zur Göttlichkeit nicht ergriffen, und die vollendete Uebereinstimmung mit der Gottheit anticipirt zu haben. — Ueberhaupt ist es durchgängig der Charakter der Mystiker, daß sie alle Stufen des Werdens überspringen und die Zukunft anticipiren, wie sie denn alle das Reich Gottes als schon angebrochen verkündet haben, welches freilich kommen wird, aber in seiner Herrlichkeit weder schon da war, noch ist. Sie kennen die Entwickelung und Gesetze des Werdens nicht. — Ihr Begriff des Unendlichen ist ganz richtig, nur gehört er aus den erwähnten Gründen und nach seiner vollen Wahrheit nicht an den Anfang, sondern an das Ende. Da, wie wir gesehen haben, der vollkommen strenge Mysticismus auch von dem unendlichen Ich ausgeht, so war diese Angabe seines Verhältnisses zum Idealismus nöthig. —

## Vom Verhältniß der Philosophie zur Physik.

Wir sind nun an einen Punkt gekommen, wo wir die Construction des Welt-Ichs, d. i. die philosophische Natur-Betrachtung anfangen können. Insofern aber die philosophische Naturbetrachtung in Physik endigt, ist es nothwendig, hier episodisch ihr Verhältniß zu derselben zu bestimmen, damit sie sich nicht zu weit über ihre Gränzen aus dem Allgemeinen in das Einzelne verlieren, und andrerseits, damit alle Verwechslung zwischen beiden Ansichten verhütet werde. Auch bedarf es, eben weil noch manches der physikalischen Ansicht Angehörige in genauer Beziehung steht mit dem, womit die Philosophie aufhört, einer Kritik der physikalischen Vorurtheile. —

Die gemeine Experimental-Physik steht eigentlich in gar keiner Berührung mit der philosophischen Natur-Ansicht, diese bedarf ihrer ganz und gar nicht, und andrerseits bedarf auch wieder die Experimental-Physik nicht der Natur-Philosophie; — sie ist

eine bloße Kunst, Technik und Praktik, sie kann wohl eine Gewißheit haben, wie die gemeine Mathematik, aber eine eigentliche Erkenntniß kann sie nicht hervorbringen; (Erkenntnisse sind ihre Resultate nur dem, der sie historisch ansieht) sie ist keine Wissenschaft zu nennen, sie hat es blos mit dem Speciellen und Individuellen zu thun, die Natur im Ganzen ist auf keine Weise ihr Gegenstand, sie enthält fast nicht einmal eine Beziehung auf die Natur, ja wo findet man wohl weniger den Begriff der Natur, als selbst bei den besten Physikern? Wie irrig ist es also, die Natur allein auf die Physik einschränken zu wollen?

Das Resultat der neuern Chemie, daß Körper sich in Luft auflösen lassen, ist freilich sehr erfreulich und schätzbar, in Rücksicht auf die Philosophie ist es aber doch nur ein Beispiel und eine Bestätigung, deren sie nicht bedarf; die Philosophie hat es schon sehr früh, schon seit langer Zeit erkannt.

Wenn die Chemie es auch dahin brächte, alle Körper in Luft aufzulösen und wieder aus Luft zu machen, so kann sie ja doch nicht angeben, was in der Welt-Entwickelung zuerst entstand, ob Luft oder Körper? Dieß und das allgemeine Verhältniß beider, der aetherischen und der starren körperlichen Materie zu einander, kann nur die Philosophie bestimmen; wiewohl sich auch hierauf ungefähr alles, was sie über die Natur zu bestimmen hat, reduzirt. —

Eine wissenschaftliche Physik, die, weil Geschichte die einzige Wissenschaft ist, Natur-Geschichte seyn muß, würde sich freilich näher an die Philosophie anschließen; die gewöhnlichen Natur-Geschichten umfassen einen zu kleinen Theil, als daß hier das Verständniß des Ganzen hervorgehen könnte, auch fehlt hier das Geschichtliche durchaus, es ist mehr nur eine Charakteristik einzelner Theile, als eine Herleitung aus dem Ursprung, während es doch ein allgemeines Gesetz ist, daß das Einzelne sich nur aus dem Ganzen erklären lasse.

Eine eigentliche Natur-Geschichte ist bisher noch gar nicht gegeben worden, alles was noch auf dem wahren

wissenschaftlichen Weg versucht worden, ist zu eng, zu speciell und individuell, dergleichen sind die historischen und physiologischen Behandlungen der Mineralogie, Botanik u. s. w.

Die Geschichte der Welt-Entstehung und die ersten Schritte und Anfänge in der Natur gehören, so lang es noch Philosophie als für sich gesonderte Wissenschaft giebt, dieser allein an; denn der Anfang aller Geschichte, so wie der Anfang und die Gränzen unserer Erkenntniß sind einzig in der Erinnerung und Ahnung zu suchen. Unser Inneres, ohne alle andere Hülfsmittel, ist das einzige, was zu einiger Kenntniß von dem Anfang der Welt führen kann, alles was wir hiervon wissen können, haben wir bloß daher zu nehmen, ist also von aller Empirie entfernt.

Die Naturgeschichte fängt natürlich von einem speciellern Factum an, als die Natur-Philosophie — der Begriff, wodurch sowohl das höchste Ideal der empirischen Naturforschung aufgestellt, und zugleich auch die Gränze angegeben würde, wodurch sie sich von der philosophischen Untersuchung trennte, wäre eine Geschichte der Erde. —

Nur die Betrachtung der Natur im Ganzen, ohne alle specielle Beziehung ist Sache der Philosophie, sie führt dieselbe bis dahin, wo sie ohne Beihülfe der Empirie nicht mehr mit Glück fortgesetzt werden kann; — die Charakteristik der Erde in ihrer Mannichfaltigkeit und Fülle gehört nicht mehr für sie, wenn sie nicht in die wissenschafftliche Physik übergehen soll. — Sie schließt daher mit der Deduction der Erde. —

Die Geschichte der Erde müßte nun alles umfassen, was nur irgend in der Physik gewußt werden kann, es bedarf für sie einer Ausdehnung und eines Reichthums von Empirie, wie sich noch nirgend vorfindet. Auch die sogenannte physische Astronomie, d. h. diejenige, welche den individuellen physikalischen Charakter der Gestirne angiebt, müßte mit zur Geschichte der Erde gehören, die Erde muß hier freilich immer der Mittelpunkt seyn, aber das Specielle aller Gestirne, die mit ihr ein System ausmachen, das Specielle unseres ganzen Sonnen-Systems, soweit wir es kennen, gehört allerdings mit dazu. —

Das Verhältniß dieser wissenschaftlichen Physik zu der Philosophie wird durch folgendes Beispiel klarer werden: Als die Grundfähigkeit im Bewußtseyn haben wir die Einbildungskraft, das innere Dichtungsvermögen gefunden, dieß ist die universelle objective Kraft im menschlichen Geiste. Wir haben uns nun begnügt das allgemeine abzuleiten, aber keineswegs die Charakteristik des menschlichen Bewußtseyns in ihrer ganzen Fülle erschöpft; eine vollständige Geschichte des menschlichen Bewußtseyns müsse nichts anders seyn, als eine Geschichte der Einbildungskraft, eine Geschichte der Dichtkunst, freilich eine Geschichte der Dichtkunst ohne praktische Zwecke (diese würde sich zu jener verhalten, wie die Experimental-Physik zur wissenschaftlichen) blos mit Rücksicht auf die Entwickelung der Einbildungskraft in ihrer ganzen Fülle. Eine solche Geschichte der Dichtkunst, die blos die innere Poesie des Gemüths ohne praktische Zwecke aufstellte, würde sich nun zur Philosophie gerade so verhalten, wie die wissenschaftliche Physik, und übrigens auch wie die Geschichte der Erde alles zusammenfassen. Ein anderes ähnliches Verhältniß ist das der Moral und der politischen Geschichte. Diese beruht zwar auf moralischen Ideen; gehört aber, wie sich von selbst versteht, keineswegs zur Moral, so wie die philosophische Naturbetrachtung die Einleitung für jene idealische Natur-Geschichte, so ist auch die Moral die Einleitung in die politische Geschichte. Wollte man aber die Geschichte der Natur, so wie die des inneren Menschen, d. i. der Poesie und Moral und die des äußeren Menschen? (der Politik) mit in die Philosophie hereinziehen, so würde man die Philosophie als einzelne Wissenschaft ganz verlieren. Streng genommen ist freilich diese Absonderung nicht durchaus nothwendig, sondern nur willkürlich und entstehen daraus keine zwei besondere Wissenschaften, d a e s n u r e i n e, d i e G e s c h i c h t e, g i e b t; — so wie die politische Geschichte nicht vollkommen zu Stande kommen könnte ohne die der Poesie, so auch diese nicht ohne jene — (doch könnte sie die politische eher entbehren als diese sie.) — Die Geschichte des Menschen und die der Erde machen eigentlich auch wieder nur ein Ganzes; — für die Möglichkeit der Uebersicht ist indessen die Trennung

unentbehrlich, jedoch muß sie nicht soweit getrieben werden, daß der Zusammenhang ganz wegfällt. —

Wenn die Geschichte die einzige Wissenschaft ist, könnte man fragen, wie verhält sich denn die Philosophie zu derselben? Die Philosophie selbst muß dem Geiste nach historisch, ihre Denk- und Vorstellungsart überall genetisch und synthetisch seyn; dieß ist auch das Ziel, welches wir uns bei unserer Untersuchung vorgesetzt haben.

Das Wesentliche des Historischen besteht in der genetischen Methode, und diese läßt sich auf eine Gedankenreihe anwenden, die selbst auf den Namen der Geschichte noch nicht Anspruch machen kann, es ist dann eine Annäherung zur Geschichte; denn eine tiefe durchdringende Charakteristik ist nicht Darstellung des Lebendigen, sondern nur eine Untersuchung über das Entstehen und den Charakter des Lebendigen. Je mehr wahres Genie in einer solchen Charakteristik ist, desto mehr wird sie historischen Geist athmen, desto mehr wird in ihr die genetische Methode befolgt seyn. —

Solch eine Charakteristik ist nur einzelnes Bruchstück, ein Anfang zur Geschichte, zu der es gar vieler Vorarbeiten und Materialien bedarf, indem die Wissenschaft, die Geschichte, nicht mit einmal vollendet werden, sondern erst die letzte Frucht vieler mühsamen Forschungen und Untersuchungen seyn kann; hieraus ergiebt sich nun ganz leicht das Verhältniß der Philosophie zur Geschichte, sie ist die Einleitung dazu, — die Methoden-Lehre der Geschichte; ihr Geschäft besteht darin, einestheils alle Irrthümer zu widerlegen und wegzuräumen, die dem wissenschaftlichen, dem historischen Geist, d. h. der wahren Erkenntniß entgegenstehen, die genetische Methode zu constituiren und zu lehren, den historischen Geist allgemein zu verbreiten; anderentheils die Geschichte selbst anzufangen, aber freilich bloß anzufangen, blos die ersten allgemeinsten Umrisse derselben zu entwerfen, welches besonders auch aus dem Grunde nöthig ist, weil die zu allen möglichen Arten der Geschichte vorhandenen Materialien zu einzeln und zu zerstreut sind, so daß dadurch aller Zusammmenhang gestört wird. —

Daß die Trennung zwischen Philosophie und Historie übrigens nicht wesentlich sey und sich blos auf das menschliche Bedürfniß, auf ein wirklich nur relatives Bedürfniß gründe, also gar nicht ewig seyn und bleiben müsse, ist schon gesagt worden.

Wenn alle die wahre Erkenntniß verhindernde Irrthümer weggeräumt sind, wird eine einleitende Disciplin nicht mehr nöthig seyn. —

Die Trennung ist blos relativ wegen dem Uebergewicht der Empirie und dem Mangel des historischen Geistes in den vorhandenen Materialien und Bruchstücken zur Geschichte. —

Was von der Physik, der näheren Beziehung auf die Philosophie wegen, berichtigt werden muß, ist vorzüglich folgendes. —

Vorerst sieht man gewöhnlich in der Physik die festen Körper als das erste und höchste, als den Hauptsitz und Quelle der ganzen Naturkraft an, leitet einen festen Körper wieder aus dem anderen her und betrachtet die untere Luft blos als einen verdünnten Körper, die höhere blos als einen leeren Raum. —

Dieß ist nun durchaus ungegründet, nicht allein philosophisch, sondern selbst physikalisch läßt sich zeigen, daß gerade umgekehrt die Quelle aller Kräfte in der Luft und zwar nicht in der gemeinen athmosphärischen, sondern in jener höheren himmlischen, dem gewöhnlichen Auge leeren Sphäre zu suchen sey. —

In den Zwischen-Raum der Gestirne muß der Sitz aller Kräfte dieser wunderbaren Körper und die Quelle ihres Lebens gesetzt werden. —

Jene falsche Ansicht offenbart sich in einer sonderbaren fast allgemeinen Uebereinstimmung aller Physiker bei Erklärung des Entstehens der Planeten, als von der Sonne ausgeworfen, und durch diese wiederum fixirt. Es giebt eigentlich physikalisch nichts, was für diese Erklärung spräche, und die Philosophie kann die Gestirne nur als einen Niederschlag aus der Luft betrachten, wo denn freilich die Frage entsteht, welche waren die ersten? war die Sonne vor den Planeten oder diese

vor ihr u. s. w.? — eine zwar physikalische, doch mit der Philosophie in Beziehung stehende Frage.

Es mag physikalisch wohl sehr richtig seyn, und als ein Factum gelten, daß die Monde Hervorbringungen der Planeten seyen; obgleich man sich dieselben freilich nicht wie gewöhnlich so roh und wüst mechanisch durch ein Anstoßen, oder chemisch durch ein Brennen erklären muß, sondern viel richtiger die Rinde, die Oberfläche der Planeten als ein zusammenhängendes organisches Gewächs ansehen sollte, welches, wenn es zur Reife gediehen, sich von der Mutter losreißt und dann als Begleiter um sie bleibt.

Von diesem Entstehen der Monde haben nun die Physiker gleich weiter auf das der Planeten geschlossen und danach ihr Verhältniß zur Sonne bestimmt. Nichts berechtigt aber zu dieser Analogie. — Man hat sich im Gegentheil die Sonne als eine Hervorbringung der anderen Planeten zu denken, die im Brennpunkte des Zusammenwirkens zu ihrem gemeinsamen entsteht. — Gerade so wie man das Leben des Menschen (der doch ein Inbegriff der Erde (ja der Welt) im Kleinen) als einen Proceß ansehen kann, in welchem sich das Gute und Böse scheidet, so dürfte es vielleicht auch bei den Gestirnen seyn, und sich dieselben wie Licht und Dunkel in Sonne und Monden theilen, nur mit dem Unterschied, daß jeder Planet mehrere Monde haben kann, die Sonne aber f ü r A l l e ist.'

Ob die Sonne ursprünglich ein Planet gewesen, der sich selbst zur Sonne gemacht oder von den andern Planeten durch Auswahl ihres Besten dazu erhoben worden? müßte dahin gestellt bleiben. —

Philosophisch läßt sich also über die Gestirne und ihr Verhältniß zur Sonne so viel bestimmen: die siderischen Körper sind zwar nicht als Individuen, ganz wie wir sie kennen, sondern im Allgemeinen als Planeten, als Gattung (und wohl so unvollkommen als wir nur irgend etwas am Himmel vorfinden) a u s d e r L u f t e n t s t a n d e n.

Zweitens folgt aus der vielen Physikern gemeinschaftlichen Annahme des unendlich besseren und höheren Charakters der

Sonne vor den anderen Planeten, daß eben diese, die unvollendeten unvollkommenen Erden, zuerst, die Sonne und die Monde aber später entstanden sind.

Es ist ebenso unwahrscheinlich, daß unter den Gestirnen das reine und vollkommene das erste gewesen, daß die tellurischen Productionen gleich mit dem Menschen sollten angefangen haben, und alles andere für eine Verschlimmerung und ein Herabsinken müsse angesehen werden.

Die Sonne ist vielmehr so wie der Mensch die Blüthe und Frucht einer langen Bildungsperiode der sich nach ihrem Falle wieder emporhebenden Natur, und verhält sich zu den übrigen Gestirnen, wie der Mensch zu den ersten rohesten animalischen Productionen.

Eine andere physikalische Berichtigung ist, daß man den Gegensatz zwischen dem siderischen Körper und der Luft nur ja nicht zu materiell auffassen müsse; — die Atmosphäre, d. i. die Luft, die zu ihnen gehört, die ihnen eigenthümlich und zunächst um sie herum ist, macht wenigstens die Hälfte ihres Charakters und ihrer Kraft aus; — die Luft in Beziehung auf das ganze Weltall ist eine höhere. —

Die Resultate dieser Bemerkung über die Atmosphäre sind sehr wichtig, erstens folgt daraus, daß die Trabanten und Monde als Hervorbringungen der Planeten nicht weit von ihrer Atmosphäre entfernt seyn können, man sich also wahrscheinlich den Umkreis der Erde zu enge denkt, indem man ihre Atmosphäre nicht wenigstens bis nahe an den Mond reichen läßt; zweitens folgt daraus eine ganz andere Ansicht für das Verhältniß der Menschen zur Erde; gewöhnlich denkt man sich nämlich den Menschen als ein Product der Oberfläche der Erde, da er sich doch, wenn man nach jener Erklärung der Atmosphäre, statt auf die äußere Erscheinung, auf die innere Kraft sieht, in der Mitte der Erde befindet. Die Kraft der Planeten ist nach dieser unserer Ansicht nicht in dem Körper allein, sondern an zwei Stellen, in der Atmosphäre sowohl als im Centro des Körpers zu suchen, oder vielmehr muß die Hauptkraft in das Zusammenwirken der atmosphärischen sowohl als der Centralkräfte gesetzt

werden. — Stellen wir uns auch auf den Standpunkt, wo Körper und Geist getrennt und sich entgegensetzt erscheinen, auf den Standpunkt also des gemeinen Bewußtseyns oder auch des höheren philosophischen Bewußtseyns, insofern es in jenes Gebiet hinabsteigt, so muß es doch irgend einen Punkt geben, wo der Körper zum Geistartigen übergehen, wo er Hülle und Organ des Geistes werden kann. —

Hier ist nun das für die Einzelnheiten geltende Gesetz des Werdens anwendbar, da das Gebiet der Gegensätze überhaupt nur das Gebiet des Abgeleiteten, und also der Einzelnheiten ist.

Ein Individuum kann auf zweifache Art seinen Gipfel erreichen, entweder werden einer Kraft alle übrigen aufgeopfert, und es ersteigt den höchsten Grad von Extremität, oder es löst sich auf, alle Kräfte vermischen sich und verschmelzen ganz ineinander, bis alles Einzelne verschwindet und die entgegengesetzten Enden verbunden werden. —

Zwei einander entgegengesetzte Kräfte können auf zwei Arten übergehen oder sich berühren mit ihrem Gegentheil: in ihrer Mitte, oder in ihrem Extrem. —

Auf beide Weise wird das Aeußerste, das Maximum erreicht, welches dem Beschränkten gesetzt ist — und über das es nicht hinausgehen kann; das eine ist sowohl ein äußerstes der Trennung, so wie das andere ein äußerstes der Verbindung. — In beiden Fällen muß also, da das Werden immer nothwendig ist, ein Ueberspringen in das Gegentheil statt finden. Wenden wir das nun auf den Körper in seinem Verhätniß zum Geist an, so ist klar, daß er auf jene zweifache Weise für das Bewußtseyn dienlich und gleichsam empfänglich werden könne, entweder durch den vollkommensten Grad der Körperlichkeit, der Bildung und Organisation, oder durch gegenseitige Auflösung und Neutralisation seiner Grundkräfte in ihrer Mitte. —

Es ist hier nicht gemeint, als ob das Bewußtseyn aus dem Körper herzuleiten wäre, dieß ist nimmer möglich; das Verhältniß des Körpers zum Geist ließ sich mit dem eines dunkeln Körpers zum Licht vergleichen, eines Körpers, der zwar des Lichts beraubt ist, aber doch durch gewisse Modificationen und Dispositionen dafür

empfänglich werden, und dann dasselbe auf verschiedene Weise durch verschiedene Strahlen und Farben wieder von sich geben kann; ein solcher spiegelnder oder farbiger Körper wird indessen nie ohne Licht möglich seyn, wenn das Licht nicht schon gegeben wäre, würde er keines hervorbringen können.

Der Begriff eines bis zum Extrem vollendeten, auf das körperlichste ausgebildeten Körpers ist auf die organischen, besonders auf die thierischen Wesen anwendbar, als welche die höchst körperlichen Körper sind.

Die Auflösung, Neutralisirung und Vermischung körperlicher Grundkräfte in ihrer Mitte, die gänzliche Entbindung von allen Formen und aller Extremität gilt bei den Elementen, vorzüglich bei der Luft, diese ist unter allen körperlichen Wesen am meisten neutralisirt und am formlosesten; gewöhnlich nimmt man die Empfänglichkeit und das Entstehen des Bewußtseyns blos beim Extrem der Organisation an, weil uns dies das nächste und bekannteste ist; aus dem allgemeinen Gesetz, daß alles beseelt seyn müsse, folgt aber das andere eben so gewiß. Dieser Satz, daß Alles beseelt und voller Geist sey, geht zwar aus dem ersten Gedanken des Idealismus, aus dem Begriff des Ichs und der Freiheit hervor, und könnte darauf führen, nur ein einziges Bewußtseyn anzunehmen; indessen müssen wir doch, wenn wir nicht in den Pantheismus verfallen wollen, unser Bewußtseyn als ein einzelnes anerkennen, und insofern dann auch ein ihm entgegengesetztes gelten lassen, da das Einzelne und Besondere ja eben nur durch den Gegensatz besteht. — Die Sphäre nun, wo wir das unserem Bewußtseyn Entgegengesetzte zu suchen haben, zeigt uns, wie früher erklärt worden, das allgemeine Gesetz des Werdens: so wie auf der höchsten Stufe der Organisation unser Bewußtseyn eintritt, so muß auch bei der höchsten Neutralisation, die unleugbar in den Elementen statt findet, ein anderes Bewußtseyn eintreten. Also wird nicht allein der alte Glaube des Hylozoismus, sondern auch jene Denkart der alten Welt, daß die Elemente der Sitz der Geister, die Luft voller geistiger, belebter Wesen sey, von der Philosophie und selbst von der Physik bestätigt, deren Beweis die Philosophie freilich nicht bedarf. —

Weil der neutralisirte Zustand der Materie dem der höchsten körperlichen Organisation und so auch die Luftform, überhaupt die elementarische Form jenes Bewußtseyns der Form des unsrigen gradezu entgegengesetzt ist, so können wir es keineswegs zu einer positiven, sondern blos zu einer negativen Erkenntniß desselben bringen, wir können nichts anders von ihm wissen, als daß es existirt, und daß alles, was unserem an die specifische und individuelle Form gebundenenen Bewußtseyn zukommt, bei ihm nicht gelte. Wie dürfen wir nur wähnen, einen Geist, dessen Hülle Luft ist, ein so zu sagen luftiges Bewußtseyn aus dem unsrigen (an die Erde gefesselten) errathen zu können? — Von dem göttlichen Bewußtseyn läßt sich eher eine Vorstellung machen, das einzelne Glied kann aus seinem Standpunkt eher das Ganze, wenn auch nur mangelhaft, erkennen, als seinen Gegensatz, es steht mit jenem in einem näheren Verhältniß, als mit diesem, dieser ist ihm durchaus fremd; es ist ihm auf keine Weise möglich, sich in ihn zu versetzen. — Ohnerachtetet uns nun die Seele und die Denkart der Geister so unbegreiflich, ja unbegreiflicher als das göttliche Bewußtseyn ist, hat denn doch diese auch noch so unbestimmte und allgemeine blos negative Einsicht in die Wahrheit ihrer Existenz für die Construction des Idealismus einen großen Werth, indem dadurch die wichtige Ueberzeugung von der speciellen und individuellen Form unseres Bewußtseyns lebendig erhalten wird. Sehen wir zurück auf unsere letzte Bemerkung über die siderischen Körper, daß ihre Atmosphäre mit zu ihnen gerechnet, wenigstens die Hälfte ihrer Kraft und Productivität in dieselbe gesetzt werden müsse, besteht ein siderisches Wesen also gleichsam aus zwei Körpern, aus einem organischen und elementarischen, und muß mithin auch bei der Voraussetzung, daß es nicht anders als beseelt seyn könne, ein doppeltes Bewußtseyn haben, ein organisches, vegetabilisches, thierisches oder dem menschlichen ähnliches, und ein elementarisches, beide in ein Ganzes verbunden. Wie sich dieß denken lasse, wird sich erst bei der näheren Betrachtung der siderischen Körper ergeben; in gewissen Zuständen der Begeisterung, in der Liebe, Freundschaft oder Kunst sehen wir schon zwei Bewußtseyn

sich gleichsam in eines verschmelzen; dieß sind freilich nur ekstasische Zustände und Ausnahmen, indessen mögen sie doch als Beispiel dienen, zumal uns jenes doppelte siderische Bewußtseyn aufs neue beweist, daß unser einfaches und gewöhnliches Bewußtseyn nur ein ganz specielles und individuelles, keineswegs eine allgemeine Regel, also in Beziehung auf das Ganze nur ein Zustand ist. Uebrigens folgt noch aus der Verbindung des organischen und elementarischen Bewußtseyns, daß man dem siderischen Bewußtseyn doch immer noch etwas mehr Aehnlichkeit mit dem unsrigen zuschreiben könne, als jenem an die elementarische Form gebundenen. Wir schließen mit Wiederholung der allgemeinen Bemerkung, daß man in der philosophischen Natur-Betrachtung nicht zu viel a priori muß bestimmen wollen; die unendliche Mannichfaltigkeit der Natur gestattet es nicht, nur das erste und allgemeinste kann a priori bestimmt werden, sobald das Gebiet des individuellen anfängt, wird alles Gegenstand der speciellen Geschichte, welche nach unserem Ideal G e s ch i ch t e der E r d e seyn müßte. Diese specielle Geschichte wird immer nur durch einen Misbrauch an die allgemeine angeknüpft. Ein Philosoph, der nicht bei den allgemeinsten Bestimmungen stehen bleiben wollte, würde nach Ableitung der siderischen Körper auch die Nothwendigkeit des Menschen-Geschlechts, des Charakters und mancher individueller Eigenschaften desselben zu deduciren suchen, wie irrig wäre aber das? denn obgleich es wahr ist, daß die menschliche Organisation bewunderungswürdig zur Vernunft eingerichtet ist, kann es ja doch noch viele andere von der menschlichen verschiedene Einrichtungen zur Vernünftigkeit geben; — wie verschieden mag nicht der Charakter der Planeten allein unter sich selbst seyn, wie verschieden muß also auch wieder der ihrer Bewohner seyn? da die Verschiedenheit sich natürlich sowohl in die allerindividuellsten, als in die allgemeinsten Productionen erstrecken muß. — Bei der Voraussetzung, daß alle Hervorbringungen der Planeten einerseits gemeinschaftliche Producte mit der Sonne, anderseits mit dem Monde seyen, muß auf den Planeten, die mehrere Monden haben, wie z. B. der Jupiter, die Mannichfaltigkeit unendlich größer seyn, als auf der Erde; die

Mannichfaltigkeit steigt nothwendig, jemehr Factoren, jemehr Kräfte in der Wechselwirkung thätig sind. Auf Planeten, welche zwei Sonnen haben, wie es von den Kometen wahrscheinlich ist, müßte die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit gar außerordentlich seyn; wären Menschen auf solchen Planeten, so würde es dort, alle andere physikalische Verschiedenheit nicht gerechnet, blos im geistigen Sinn für Staat, Familie u. s. w. zwei Sonnen geben. —

Wie complicirt müßte endlich noch das Verhältniß auf einem Planeten seyn, wo außer einer noch eine andere oder mehrere vernünftig-organisirte Arten existirten, welche sonderbare Verhältnisse müßten da nicht durch Krieg und Frieden dieser verschiedenen Gattungen entstehen? und doch liegt in unseren Planeten nichts, was diesem Gedanken widerspräche. — Wir haben alles dieses nur als Beispiel angeführt, wie wenig die Philosophie in die Mannichfaltigkeit der Natur eingehen könne, und welchen schlechten Begriff man von der unendlichen Fülle derselben haben müßte, wenn man specielle Producte, die eigentlich sehr zufällig zu nennen sind, bloß weil sie in unserer Sphäre liegen, für allgemein und einzig möglich ansehen wollte. —

## Theorie der Entstehung der Welt.

Die beiden Punkte, von denen die Construction des Welt-Ichs ausgehen muß, sind die Begriffe der unendlichen Einheit und der Sehnsucht, indem wir in der Theorie des Bewußtseyns gesehen haben, daß jener Begriff uns aus der Erinnerung fließt, daher am schicklichsten an den Anfang gesetzt wird, dieser aber diejenige Form der Liebe ist, die allein auf das Welt-Ich und den Anfang seiner Geschichte paßt.

Beide Begriffe passen sehr gut zusammen.

Das Welt-Ich erscheint also ursprünglich und auf der ersten Stufe als unendliche Einheit; diese unendliche Einheit aber ist sich selbst in ihrer unendlichen Einfachheit durchgängig gleich, so ganz vollkommen und immer sich selbst gleich, daß auch gar keine Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit in ihr angetroffen wird, und sie also der unendlichen Fülle ganz entgegengesetzt ist.

Das Bewußtseyn (oder auch das Gefühl) der unendlichen Einheit ist daher in dem ursprünglichen Welt-Ich mit dem Bewußtseyn der Abwesenheit der unendlichen Fülle nothwendig verbunden.

Das Welt-Ich kann sich dieser Einheit, (Einfachheit) nicht bewußt seyn, ohne eine unendliche Sehnsucht zu fühlen, diese ursprüngliche Leerheit durch Mannichfaltigkeit und Fülle zu bereichern. Die Ahnung der unendlichen Fülle giebt der Thätigkeit des Welt-Ichs den ersten Anstoß. In dem Bewußtseyn der unendlichen Einheit, dem Gefühle der innern Einfachheit und Leerheit sehnt sich das ursprüngliche Welt-Ich nach unendlicher Fülle. In dieser ersten Form ist die Thätigkeit des Welt-Ichs ein stilles, ruhiges, friedliches Sehnen, ein allmäliges, leises Bewegen und Entwickeln.

Die unendliche Sehnsucht, betrachtet als Thätigkeit, ist eine

unbestimmte Ausdehnung nach allen Seiten und Richtungen. In dem Gefühle der innern Leerheit dehnt das Welt-Ich sich nach allen Seiten und Richtungen aus nach unendlicher Fülle. — Es geht aber diese ursprüngliche Sehnsucht nicht auf einen bestimmten Gegenstand, da jede Thätigkeit, die bestimmt ist, auch insofern nothwendig beschränkt, mithin endlich ist. — Die Sehnsucht in ihrer ursprünglichen Gestalt ist ein unbestimmter, unendlicher Trieb, eine unbestimmte, nach allen Seiten und Richtungen ins Unendliche sich verbreitende Thätigkeit. Selbst im Menschen ist ja die Sehnsucht in ihrer ursprünglichen Gestalt eine solche geistige Ausdehnung und Erweiterung nach allen Seiten und Richtungen, ein unbestimmter unendlicher Trieb, der gar nicht auf einen bestimmten Gegenstand gerichtet ist, sondern ein unendliches Ziel hat, eine unbestimmbare geistige Entwickelung und Ausbildung, eine unendliche Fülle von geistiger Vollkommenheit und Vollendung. Es geht dieser Trieb da, wo er im Menschen in seiner ursprünglichen Wahrheit und Reinheit erscheint, so wenig auf irgend ein schon vorhandenes, daß er auch in einem ganz einsamen Wesen, und zwar in seiner ganzen Kraft und Stärke erwachen würde. — Erst späterhin erhält er, wenn er der Herrschaft des Verstandes unterworfen wird, eine bestimmte Richtung auf bestimmte Zwecke, und zwar oft gerade eine seiner Natur ganz entgegengesetzte, irrige, falsche Richtung auf Endlichkeit und Beschränktheit. Früher war es ein über alle Schranken der Endlichkeit nach einer unendlichen Fülle von geistigem Daseyn strebender Trieb. Das Streben in eine unermeßliche, dunkle Ferne, die Sehnsucht nach einem unbekannten Gute, ein zwar unbestimmtes, dunkles, aber ganz sicheres Vorgefühl einer unendlichen Herrlichkeit und Seligkeit. Die Sehnsucht eines ursprünglichen Welt-Ichs also ist eine Ausdehnung nach allen Seiten und Richtungen; eine unbestimmte, unendliche Ausdehnung, wie wir die Thätigkeit der Sehnsucht charakterisiren, ist aber der Raum. Der Raum ist also eine Hervorbringung der Sehnsucht, ja diese selbst, indem die Sehnsucht ohne Ausdehnung nach allen Seiten und Richtungen, ohne ein unbestimmtes, unendliches Streben sich nicht denken läßt. Die

unendliche Sehnsucht kann nicht unthätig in sich verschlossen bleiben, sondern muß ihrer Natur nach nach allen Seiten sich entwickeln und verbreiten, und so sich Raum schaffen. Der Raum ist die erste Form der Existenz des Welt-Ichs, der erste Schritt in der Geschichte des Unendlichen.

Dieses Entstehen des Raumes aus der Sehnsucht ist progressiv, steigend. So wie der Raum aus der Sehnsucht entsteht, diese sich immer mehr und mehr nach allen Seiten verbreitet und entwickelt, wird sie auch in dem nämlichen Grade vergrößert und verstärkt. Der Raum, den die Sehnsucht sich schafft, ist noch ein leerer Raum, der erst bei der Erreichung des höchsten Zieles, nach dem das Welt-Ich sich sehnt, durch die unendliche Fülle und Mannichfaltigkeit erfüllt werden kann. — Je größer nun die Ausdehnung, desto größer das Gefühl der Leerheit. Was der Thätigkeit der Sehnsucht den ersten Anstoß gab, war ja das Gefühl der innern Leerheit und die Ahnung der unendlichen Fülle. Je mehr nun durch das Wachsen des leeren Raumes und die größere Ausdehnung das Gefühl der Leerheit, der Abwesenheit der unendlichen Fülle vermehrt wird, je mehr muß natürlich die Sehnsucht selbst vergrößert und verstärkt werden, sie wächst und steigt mit der Ausdehnung, verdoppelt und beschleunigt ihre eigene Entwickelung, und führt so die Erreichung des ersten Zieles näher herbei. Dieses erste Ziel ist für diese bestimmte Form der Thätigkeit des Welt-Ichs die Vollendung des Raums.

Anmerk. Das höchste, letzte Ziel der Sehnsucht ist die unendliche Fülle, die Erfüllung des Raums; aber zuerst muß doch der Raum selbst geschaffen seyn.

Die beschleunigte Thätigkeit der Sehnsucht muß die Vollendung des Raums nun schneller befördern, und endlich bewirken. — Ist aber der Raum erschaffen und fertig, das erste Ziel errungen, hat die Thätigkeit der Sehnsucht ihr Aeußerstes erreicht, so tritt hier jenes Gesetz des Werdens ein, von dem früher ist gesprochen worden. Die Thätigkeit muß, wenn sie ihren höchsten Gipfel erreicht hat, in ihren Anfang zurückkehren, womit eine zweite Epoche beginnt.

Anmerk. Das relative Aeußerste bezieht sich nur auf eine bestimmte Stufe, auf eine bestimmte Form der Thätigkeit, nicht auf die Thätigkeit überhaupt; die Möglichkeit, daß dieses Aeußerste erreicht werde, liegt in der unendlichen Kraft, als solcher.

Das was die Thätigkeit des Welt-Ichs so zu sagen zwang, aus sich herauszugehen und nach allen Seiten und Richtungen sich zu entwickeln und zu verbreiten, ist das Gefühl der Leerheit und die Ahnung der unendlichen Fülle. Dieses ist ihr letztes und höchstes Ziel. Durch die Vollendung des Raumes ist dies aber noch lange nicht ereicht, im Gegentheil ist mit der größern Ausdehnung auch das Gefühl der innern Leerheit gewachsen. Der Raum, den die Sehnsucht sich in ihrer Ausdehnung schuf, ist ein unendlich leerer Raum, in den nun, wenn das Streben des Welt-Ichs befriedigt werden soll, eine unendliche Mannichfaltigkeit und Fülle hineingebracht werden muß. Das Welt-Ich muß also, wenn es dieses erste Ziel seiner Thätigkeit erreicht, sich so zu sagen Raum verschafft hat, gleichsam wieder von vorne anfangen. Dieser zweite Anfang aber wird von dem ersten natürlich ganz verschieden seyn.

Das erste Regen der Sehnsucht war still und ruhig, ein leises, allmäliges Entwickeln, eine sanfte, nach allen Richtungen verbreitete Thätigkeit, die aber mit der Ausdehnung allmälig wuchs und stieg, sich immer mehr und mehr verdoppelte und beschleunigte. Die Sehnsucht erscheint daher in diesem zweiten Anfange verändert und verwandelt; sie hat sich in ihrer Ausdehnung und Entwickelung verdoppelt und verstärkt, sie ist thätiger, rascher, heftiger geworden, hat den ursprünglich stillen, ruhigen, sanften Charakter verloren.

Eine auf einen schon bestimmteren Gegenstand gerichtete Sehnsucht, oder Verlangen, wird eigentlich Streben genannt; ein unruhiges, heftiges Streben aber heißt, in menschlichen Worten und Begriffen ausgedrückt, Begierde.

In diesem zweiten Anfange also erscheint die ursprünglich stille, ruhige Sehnsucht verwandelt in heftige, unruhige Begierde.

Was geschieht nun, wenn die Thätigkeit des Welt-Ichs, nachdem sie den Raum erschaffen hat, zurückkehrt in ihren An-

fang? Die Sehnsucht, die in ihrem Streben nach unendlicher Fülle, nach allen Seiten und Richtungen sich verbreitete und entwickelte, hat ihren äußersten Gipfel erreicht, sie hat in dieser Entwickelung nach Außen den Raum erschaffen, aber noch lange ihr höchstes Ziel, die unendliche Fülle, nicht erreicht, sie fängt also wieder von vorne an, kehrt wieder in sich selbst zurück. Allein in der progressiven, steigenden Ausdehnung und Entwicklung hat die Thätigkeit der Sehnsucht an Stärke gewonnen, sie ist beschleunigt und verdoppelt worden, ist in unruhige Begierde verwandelt, verändert also kehrt sie in ihren Anfang zurück. Die größere Beweglichkeit und Stärke, die sie in ihrer Entwicklung erhielt, die Unruhe und Heftigkeit bringt sie mit in sich hinein. Die vorher in der allmäligen Entwicklung ruhig und sanft verbreitete Thätigkeit wird nun in eine Summe und auf einmal nach Innen zurückgedrängt; die vorher nach allen Seiten und Richtungen ausgedehnte ausgebreitete Thätigkeit wird nun innerlich auf einmal in einen Punkt zusammengedrängt. Dadurch entsteht nun eine Anhäufung und ein Ueberfluß von Thätigkeit, eine Kraft. — Dieser Ueberfluß von Thätigkeit führt ein Bedürfniß mit sich, sich dieses Ueberflusses zu entledigen. — Dieses Bedürfniß der Sehnsuchts-Thätigkeit, sich ihres Ueberflusses und der innerlich zusammengedrängten und gehäuften Kraft zu entledigen, verwandelt die stille Sehnsucht in unruhige Begierde. Das heftige, unruhige Begehren aber ist der stillen, leisen Sehnsucht gerade entgegengesetzt, so wie das Drängen der innern Kraft, sich ihres Ueberflusses zu entledigen, dem allmäligen leisen Entwickeln der ursprünglichen Thätigkeit. Es ist also auf dieser Stufe, wo zuerst ein innerer Widerstreit beginnt. Der Zustand der Begierde ist immer ein beunruhigender, quälender, drückender Zustand, und mit dem Begriffe eines innern Kampfes und Streites wesentlich verbunden, da hingegen die Sehnsucht immer sanft, ruhig und leise ist. — Es ist auch für den Menschen die heftige unruhige Begierde immer ein qualvoller, beängstigender Zustand, der die Ruhe und Harmonie seines Gemüthes gewaltsam zerstört, und ihn innerlich mit sich selbst entzweit. Auf dieser Stufe also

ist die Thätigkeit des Welt-Ichs, wo die ursprüngliche, stille Sehnsucht war, durch das heftige Drängen der Begierde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, welcher Widerspruch und Zwiespalt dem Wesen der ursprünglichen Einheit natürlich grade entgegengesetzt ist.

Allein es ist hier nicht genug, daß die Sehnsucht sich verwandle in Begierde, sondern so wie aus der Sehnsucht auch der Raum hervorging, und dieser ohne Ausdehnung sich gar nicht denken läßt, so muß auch jede Hervorbringung der Sehnsucht die Form des Raumes annehmen, die Begierde muß eine räumliche, materielle, körperliche Begierde werden. Nur muß man aus diesem Begriffe jeden Gedanken an die grobe Körperlichkeit, die Beharrlichkeit und Starrheit des irdischen Elementes entfernen. Unter der Materie ist hier nichts Fixirtes zu verstehen, sondern eine im Raume verbreitete und Kraft zu weiteren Bestimmungen.

Diese unruhige, heftige Begierde als räumliche Kraft gedacht, nennen wir, mit menschlichen Worten und Begriffen ausgedrückt, das Feuer, nicht als ob hier das irdische Feuer gemeint wäre, dieses ist auch in seiner höchsten Würde und Beziehung immer nur noch ein schwaches Nachbild jenes überirdischen himmlischen Feuers, und ein Wiederhervorbrechen von diesem. Indessen ist das irdische Feuer doch immer ein Bild jenes himmlischen und die Benennung und Vergleichung also sehr zu gestatten. Es soll ein zerlegendes, zerstörendes Prinzip gefunden werden, das in dem Raume thätig und kraftvoll sey, ohne doch grobe Körperlichkeit und Starrheit zu haben. Es muß also ein Element seyn. Nun ist aber unter den Elementen der Natur das trennende und zerstörende das Feuer. Wir nennen daher jenes erste Princip das Feuer. Die unruhige, heftige, in sich selbst trennende und zerstörende Begierde, als räumliche Thätigkeit und Kraft gedacht, ist Feuer.

Jedes Entwicklen, jedes Wachsen und Steigen hat ein Ziel, ein Aeußerstes, wo es entweder in seinen Anfang zurück, oder in sein Gegentheil überspringen muß. Das heftige Streben der Begierde muß auch endlich den äußersten Grad erreichen. Das

unruhige Streben der Begierde steht natürlich mit der ursprünglich stillen, sanften Sehnsucht in Widerstreit; die verzehrende Glut des Feuers droht die ursprüngliche Einheit zu zerstören; dieser innere Widerstreit muß also so weit wie möglich getrieben werden. Aber absolut kann er nicht seyn, weil sonst die ursprüngliche Einheit vernichtet würde, welches unmöglich ist; er muß also nur ein relatives Aeußerstes haben, sobald er dieses erreicht hat, so nimmt die Thätigkeit eine andere Richtung: da sie nicht in ihr Gegentheil überspringen, d. h. nicht aufhören und vernichtet werden kann, so muß sie wieder in ihren Anfang zurück. Das unruhige Thuen, und zerstörende Beginnen des Feuers ist widersinnig, da es ihm doch unmöglich ist, die ursprüngliche Einheit zu vernichten. Hier ist also auch der Punkt, wo die Trennung aufhören muß; Hat nämlich die unruhige, zerstörende Begierde, der innere Widerstreit, der für das Welt-Ich ein drückender, qualvoller Zustand ist, den höchsten Grad erreicht, so muß das Bewußtseyn der ursprünglichen Einheit, das Gefühl der ehemaligen Ruhe, des stillen, sanften Friedens wieder erwachen, welches, so lange das unruhige Streben und Toben des Feuers die Oberhand hatte, gänzlich unterdrückt war, und nun erst, nachdem der zerstörende Zwiespalt im innern Wesen des Welt-Ichs und die innerlich tobende und fressende Glut des Feuers den äußersten Punkt erreicht, und nicht höher mehr steigen kann, sich nothwendig wieder regen, und von der drückenden Angst und Qual zu befreien suchen muß.

Anmerk. Auf der ersten Stufe findet keine eigentliche Einheit statt, es ist bloße Gleichheit, eine unbestimmte Einheit, bloß als Abwesenheit der Fülle, der Zweiheit; erst auf der dritten Stufe findet die Einheit in ihrer eigentlichen Form statt, als Gegensätz gegen die zweite Stufe, welche die der Zweiheit und der Trennung ist; — erst in der Erinnerung an die zweite Ruhe erwacht das Gefühl der bestimmten Einheit gegen die Geschiedenheit.

Es ist dies schon die erste Reflexion des Welt-Ichs. Das Welt-Ich hatte seinen Ursprung vergessen: es findet ihn wieder. Dieses Wiederfinden ist die Erinnerung: diese Erinnerung aber muß mit Schmerz und Reue verbunden seyn, über den

wo nicht gänzlichen, doch theilweisen Verlust der ursprünglichen Einheit, über den innnern Zwiespalt und Kampf, der das Wesen des Welt-Ichs ganz zu zerütten droht.

Auf der zweiten Stufe erscheint der Mangel der Einheit noch nicht als Schmerz, der eigentliche Schmerz kann erst durch die Erinnerung an die vorherige ruhige Entwicklung der Einheit als Sehnsucht eintreten, darum denn auch die dritte Stufe viel härter und herber als jene ist.

Auf dieser (dritten) Stufe der Erinnerung entsteht die Zeit, als Zurückgehen in den Anfang, mit dem Bewußtseyn, daß es der Anfang ist. Die Erinnerung der Vergangenheit mit dem Bewußtseyn ihrer Verschiedenheit von dem jetzigen Zustande auf der ersten Stufe der Sehnsucht war nur die Zukunft, welche mit dem Raume, der unendlichen Ausdehnung, eins und dasselbe ist. Die Zeit war da noch erst in Einem Elemente vorhanden; was die Zeit zur Zeit macht, ist die Vergangenheit. Auf der ersten Stufe strebte das Welt-Ich in der unendlichen Ausdehnung in eine unermeßliche Zukunft, jetzt erwacht die Erinnerung seines Ursprungs, der Vergangenheit, und so entsteht die Zeit. —

Auf dieser dritten Stufe der Erinnerung, wo der eigentliche Schmerz über die verlorene Ruhe eintritt, ist die Thätigkeit des Welt-Ichs der Thätigkeit der zweiten Stufe ganz entgegengesetzt. Die heftig unruhig strebende Begierde wollte die ursprüngliche Einheit zerstören, sie brachte das Welt-Ich mit sich selbst in Zwietracht und Kampf; trübte die stille Heiterkeit der Sehnsucht und ängstigte sich selbst in innerer Glut und Qual. Jetzt wo die Erinnerung der Einheit wieder erwacht, nimmt die Thätigkeit eine andere Richtung, das Welt-Ich sucht sich von diesem qualvollen, drückenden Zustande zu befreien, die ursprüngliche Ruhe wiederherzustellen, den innern Kampf und Streit in Harmonie und Frieden aufzulösen. — So wie die Thätigkeit der Begierde eine trennende, zerstörende war, so muß die Thätigkeit, die mit der Erinnerung beginnt, eine beruhigende, auflösende seyn. Beide sind sich nicht der Richtung, sondern dem Charakter nach entgegengesetzt, da ja die Erinnerung auch nichts anders als Rückkehr in den Anfang ist, nur daß sie die Zweite wie die Be-

gierde die Erste ist. Nun muß aber die Erinnerung, als räumliche Thätigkeit und Kraft, jedoch ohne das Prädicat der Starrheit und groben Körperlichkeit, mithin als Element gedacht werden. Dasjenige aber unter den Elementen, welches das Princip der Auflösung, Beruhigung, Vermischung, Neutralisation ist, ist das Wasser.

Anmerk. Das Feuer ist die erste, das Wasser die zweite Rückkehr des unendlichen Welt-Ichs zu sich selbst. Feuer und Wasser sind sich nicht ihrer Entstehung nach entgegengesetzt, denn sie sind beide aus Einer Quelle geflossen, sondern ihrem Charakter nach. Das Feuer ist das unruhige, trennende, das Wasser das beruhigende, auflösende Princip.

Anmerk. Es scheint überflüssig zu bemerken, daß das Wasser in dieser ursprünglichen Gestalt nicht etwa blos ein Bild für Erinnerung und Schmerz, sondern die Sache selbst ist — von einem Bild und von Darstellung kann überhaupt hier noch nicht und erst später die Rede seyn.

Das Wasser und das Feuer zusammen bilden in ihrem wechselseitigen Einwirken aufeinander die höhere Luft. Das was wir Licht nennen, ist nur die Erscheinung jener himmlischen Luft, die durch das Medium der Sonne zu uns gelangt.

Die zweite und dritte Stufe des Welt-Ichs sind sich entgegengesetzt und daraus entsteht die vierte. — Wasser als beruhigendes, auflösendes, und Feuer als trennendes, verzehrendes Princip sind sich entgegengesetzt. Das Feuer strebt die ursprüngliche Einheit zu vernichten, das Wasser will diese wieder herstellen. Beide aber sind unendlich reell, wie die Quelle, woraus sie geflossen, nicht leer und unthätig, sondern unendlich thätige Kräfte, und da mit der unendlichen Kraft, als solcher, das Bedürfniß sich zu entledigen verbunden ist, so können beide Elemente sich nicht ruhig gegen einander verhalten, sondern es entsteht ein Kampf unter ihnen; Wasser und Feuer sind in einer und derselben Sphäre des Raums und doch entgegengesetzte Kräfte, sie müssen also kämpfen. Dieser Kampf beginnt, sobald das Wasser entsteht, welches auf einmal geschieht, da es ein Sprung vom Aeußersten zum Anfang ist, allein ein Kampf, der nicht sogleich entschieden werden kann, da beide Kräfte gleich stark sind

Dieser Kampf ist also ein *Ringen*, ein gleichförmiges Wechselwirken ineinander und aufeinander.

Die beiden Elemente sind im Raume in gleichförmiger Thätigkeit und Bewegung verbreitet, und da sie ihrem Wesen und Streben nach sich doch entgegengesetzt sind, auch nicht parallel nebeneinander fortlaufen können, so müssen sie miteinander kämpfen und ringen. Bei diesem Ringen kann es aber nicht immer bleiben, dieses Kämpfen kann nicht ewig unentschieden seyn, weil sonst dieses ewige Ringen, *wenn weiter nichts dabei gebildet würde*, im Widerspruch stände mit dem ersten Princip der Sehnsucht, mit dem was aller Thätigkeit und Bewegung den ersten Anstoß gab, der *Ahnung*, *dem Ideale der unendlichen Fülle*. Auch würde das dem Wesen des ersten Princips, *der unendlichen Einheit*, widerstreben. — Es darf daher dieses gleichförmige Ringen nicht ewig fortgesetzt werden, sondern, wenn das höchste Ziel des Welt-Ichs erreicht werden soll, so muß aus ihm etwas anderes sich entwickeln und gestalten. —

Es darf nicht vergessen werden, daß beide Elemente *gleich starke*, unendliche Kräfte sind, mithin der Kampf nicht dadurch entschieden werden kann, daß eines völlig besiegt werde, dem andern gänzlich unterliege, sondern das Ringen, das wegen Gleichförmigkeit der Kräfte nicht entschieden werden kann, dauert fort, wird aber verwandelt, und durch Einfluß des ersten Princips auf eine höhere Stufe gehoben, es hört auf ein ernster, monotoner Kampf und Streit, eine gleichförmige Ebbe und Fluth zwischen Wasser und Feuer zu seyn, und wird verwandelt in ein *freies, spielendes Ringen*, aus dem dann die unendliche Mannichfaltigkeit und Fülle von Bildung und Gestaltung hervorgehen kann.

Bei diesem Kampfe der Elemente kann wegen der Gleichheit der Kräfte, die sowohl den völligen Sieg des einen, als das gänzliche Unterliegen des andern unmöglich macht, kein *ernster Zweck* mehr statt finden; er wird sich also durch den Einfluß des ersten Princips in ein spielendes Kämpfen und Ringen verwandeln.

Die beiden Elemente *sind sich nur gleich unter sich*, aber nicht gleich zu achten dem *ersten Princip* der Liebe;

sobald diese endlich durchdringt, löst aller Widerstreit in Harmonie und Frieden sich auf, das innere Toben schweigt, und das Licht strahlt in himmlischer Klarheit und Freude.

Die spielende Thätigkeit entspricht vollkommen dem Charakter des ersten Princips der Freiheit, und dem Streben des ersten Princips nach unendlicher Fülle. Durch den Einfluß desselben wird der Kampf in ein Spiel verwandelt.

Anmerk. Spiel ist unendlicher Ernst, und Zweck ist bestimmte Thätigkeit.

Die spielende Thätigkeit hat keinen bestimmten Zweck, aber wohl ein Ziel, einen unendlichen Endpunkt. Die unendliche Fülle, und der Weg diese zu erreichen, ist eine steigende Vermehrung der Fülle, der Gestaltung und Bildung, und wo diese schon reich und mannichfaltig schön sich entfaltet hat, Nachahmung.

Die spielende Thätigkeit führt zunächst auf die unendliche Fülle, da durch sie überhaupt hervorgebracht, geordnet und gebildet wird. In diesem freien, friedlichen Wechselwirken verbundener Kräfte, diesem innigen liebevollen Durchdringen der Geister entfaltet sich die schönste Blüthe der Individualität, die ganze Fülle geistiger Kraft und Herrlichkeit. Jenes durch den Einfluß des höheren Princips geläuterte und zur Freiheit erhobene spielende Ringen ist das himmlische Licht, es ist eben die siegprangende Liebe in ihrer Verklärung, der Himmel in seiner vollen Glorie von Wonne und Genuß von Freiheit, Freude und Seligkeit.

Anmerk. Das Licht ist blos Himmel und Genuß, liebevolles, freudiges, in sich selbst seliges Ringen und Spiel. — So erzeugte auf dieser Stufe aus Kampf und Widerstreit sich Friede und Einigkeit, so löste das unruhige Streben sich in Licht und Klarheit und triumphirende Liebe auf.

Aber es ist noch eine Art möglich, wie auf dieser vierten Stufe der Kampf sich entscheiden kann.

Es kann nämlich das Ringen auch nicht in spielende Thätigkeit übergehen, und die beiden Elemente können den Kampf als ernsten Kampf bis zur Vernichtung fortsetzen.

Wie ist nun diese Vernichtung zu verstehen, im Verhältnisse zum ersten Princip, wie ist sie möglich, da doch, wie schon gesagt worden, beide Elemente sich an Kraft gleich sind, also keines dem andern ganz unterliegen kann, beide als unendliche aus dem ersten Princip geflossene Elemente der absoluten Vernichtung nicht fähig sind? — Die Vernichtung überhaupt ist nur ein negativer Begriff, den man blos aus dem Gegensatze kennen lernt.

> Anmerk. Bindung ist die ärgste Vernichtung, die es für geistige Wesen giebt. Diese Vernichtung hat im Kampfe selbst nun schon angefangen. Der Schrecken aber bringt die eigentliche Erstarrung hervor.

Wenn das lebendig Wirkliche, das unendliche Welt-Ich durchaus frei ist, und die Freiheit allein wirklich, so ist das der Freiheit Entgegengesetzte allein nichtig, und sich der Freiheit berauben heißt sich vernichten. — Die Elemente also können sich, wenn sie den Kampf ernsthaft fortsetzen, wechselseitig ihrer Freiheit berauben. — Was entsteht denn nun aus dieser Vernichtung, was ist die Form dieser Vernichtung, und welches Wesen in der Natur entspricht dieser Form?

Das was der Freiheit, der Thätigkeit der Ichheit entgegengesetzt ist, ist die Starrheit, die Beharrlichkeit, die grobe Körperlichkeit; es ist dasjenige Element, was die eigenthümliche Form der festen Körper der Erde und Gestirne constituirt, was selbst Erde ist, oder in Rücksicht der Starrheit, die das Wesen desselben ausmacht, der Stein. — Es kann aber dieses Element, obgleich seiner Form und Gestalt nach den in der Freiheit wirkenden Elementen entgegengesetzt, doch in Rücksicht auf die Kraft und das Innere nicht absolut von ihnen verschieden seyn, die Vernichtung, die Starrheit, die Beharrlichkeit kann nur auf einen gewissen Grad gehen, kann nur relativ seyn und muß sich endlich doch wieder auflösen lassen, denn der Stein ist ja doch eigentlich nichts anders, als erloschenes Feuer und verhärtetes Wasser. Auf dieser vierten Stufe ist also der Ursprung sowohl der mit dem Bildungstriebe oder der spielenden Thätigkeit in ihrer Richtung auf die unendliche Fülle verbundenen Lichtes als der Entstehung der groben Körperlichkeit der Gestirne und aller körperlichen Wesen.

Wenn zwei sich gleiche Kräfte in der Absicht mit einander ringen, eine die andere zu vernichten, eine absolute Vernichtung aber eben der gänzlichen Gleichheit wegen nicht möglich ist, so werden sie wenigstens, so lange dieser Kampf dauert, ihre Kraft unnütz verschwenden, ihre Thätigkeit gegenseitig beschränken, hemmen und binden, dadurch sich der Thätigkeit berauben, und so weit es für unendliche, geistige Wesen nur immer möglich ist, wechselseitig vernichten.

Was aller Thätigkeit den ersten Anstoß gab und ihr höchstes Ziel ist, war die unendliche Fülle. Nur wo zwei sich gleiche Kräfte liebevoll sich vereinigen, in freier harmonischer Wechselwirkung sich gegenseitig heben und tragen, in friedlichem Spielen, Ringen sich gleichmäßig durchdringen, beleben und entwickeln, kann das höchste Leben, und in ihm die höchste Blüthe der Gestaltung, Bildung und Schönheit sich entfalten. — In einem ernsthaften blindwüthenden Kampfe zweier Wesen wird die Kraft fruchtlos verschwendet und geschwächt, die freie Entwicklung gewaltsam gestört und zurückgehalten.

Wir haben bisher die Elemente blos als räumliche Thätigkeiten und Kräfte betrachtet; sehen wir nun auch die Form des Bewußtseyns mit der elementarischen Form verbunden, so wird dies uns noch näher auf die Entstehung und das eigentliche Wesen des irdischen Elements führen. —

Das Licht steht in der innigsten Beziehung mit dem Bewußtseyn überhaupt, nicht etwa mit einer speciellen Form und Richtung des Bewußtseyns wie Wasser und Feuer; der Grund alles Bewußtseyns ist die Sehnsucht, die Ahnung der unendlichen Fülle. Diese Ahnung, die auf der ersten Stufe gleichsam noch dunkel und unentwickelt war, erhält auf der vierten Stufe die höchste Kraft und Klarheit. Das Licht ist durchgedrungene Herrschaft der Grundidee der unendlichen Fülle, ist wiederhergestellte Einheit, ist triumphirende Liebe. Das Licht ist nicht blos Sehnsucht, nicht Ahnung allein, es ist Hoffnung der unendlichen Fülle, es ist Trieb und Kraft der Gestaltung und Bildung, und wenn auch die unendliche Sehnsucht erst durch das irdische Element in das Reich des Lichtes gelangen kann, so ist

eben im Lichte die Kraft, durch liebevolles Einwirken die reichste Mannichfaltigkeit von Bildung und Gestaltung zu entwickeln. — Das Licht ist das geistigste aller Elemente, ist Geist überhaupt, ordnender Geist, bildender Verstand.

Anmerk. Der göttliche Geist ist vollendete Liebe, ist himmlisches, göttliches Denken, der Verstand des Menschen liegt in der Mitte zwischen diesem und der Vernunft, oder dem an die irdische Beharrlichkeit gebundenen Denken.

Das irdische Element kann auch nur eine Form des Bewußtseyns haben, die seinem Charakter entspricht; eben weil dieses Element durch seine Starrheit und Beharrlichkeit dem Charakter der Freiheit, des Bewußtseyns, der Ichheit, so weit es immer möglich ist, entgegensteht, muß hier schon eine große Verschiedenheit statt finden, eigentlich kann kein Bewußtseyn, kein Geist mit dem Steine verbunden seyn, weil aber ein solcher Gegensatz nie absolut seyn kann, so kann auch der Stein nicht ganz bewußtlos, ganz leer von Geist, kein völliges Nichtich seyn, da dies überhaupt unmöglich ist, sondern es muß hier ein besonderes Verhältniß statt finden, in Rücksicht der Verbindung von Geist und Körper.

Das irdische Element ist auf einem gewissen Grade geist- und bewußtlos, nicht in Rücksicht der Quantität der innern Kraft, sondern in Rücksicht der Ungeschicklichkeit der Form dieses Elements für das Bewußtseyn. Die Form des irdischen Elements ist Starrheit, Beharrlichkeit, grobe Körperlichkeit, durch diese aber wird die freie, geistige Thätigkeit im höchsten Grade zurückgehalten und gebunden. Im Steine ist zwar Bewußtseyn und Geist vorhanden, aber tief darin verschlossen, und wegen der Schlechtigkeit und Ungünstigkeit der äußern Form kann der geschlossene und gebundene Geist nur nach langem Kampfe wiederhervorbrechen. Das Bewußtseyn, die freie Thätigkeit ist nur gefesselt, nur gehemmet, die innere Kraft ist durch die von außen umgebende grobe Körperlichkeit und Starrheit in ihrer freien Aeußerung und Entwickelung zurückgehalten und gestört, hier ist also schon das irdische Element als Hinderniß des Geistes, als beschränkende Hülle und Fessel, nicht als Medium anzusehen.

Welche eigenthümliche Form des Bewußtseyns ist denn nun mit dem irdischen Elemente verbunden? Es kann dieses keine andere seyn, als die der Form des Elements selbst entspricht.

Die Form des irdischen Elements ist Beharrlichkeit, Starrheit. Dasjenige Gefühl, das auch für das Bewußtseyn die Form der Starrheit ganz eigentlich mit sich führt, ist der Schrecken. Der Schrecken ist gleichsam ein Erstarren des Geistes; dieser steht zugleich der eigenen Bewußtseyns-Art des Lichts (der Hoffnung und Liebe) am meisten entgegen. Dieses könnte man auch den Tod nennen, da beides für die Philosophie einerlei ist. — Der Tod entsteht demnach zuerst auf der vierten Stufe; so ist es auch mit der Gegenwart, diese kann als die erstarrte, fixirte, gleichsam stille stehende, beharrliche Zeit nur bei dem irdischen Element, dem Schrecken und Tode stattfinden.

Anmerk. Die Schwere und die Anziehungskraft können philosophisch auch nur aus der Furcht vor Leerheit und Vernichtung erklärt werden.

In diesem Gefühle des Schreckens, diesem Erstarren des Geistes nun ist das Entstehen des irdischen Elements und der groben Körperlichkeit zu suchen.

Die beiden Elemente setzen den Kampf bis zur Vernichtung fort, sie reiben sich in ihrem grimmigen Ringen wechselseitig auf. In dem Augenblicke, wo sie dieses inne werden, muß auch dieses Gefühl des Schreckens, gleichsam ein Vorgefühl des Todes entstehen. —

Anmerk. Die Vernichtung hat dann freilich schon angefangen, der Schrecken vollendet, sie bringt die eigentliche Erstarrung hervor. — Schrecken ist der Geist der Erstarrung, Erstarrung ist räumlicher Schrecken.

Wenn aus dem friedlichen, spielenden Ringen der vereinigten Elemente die Hoffnung der innerlichen Fülle hervorgeht, so muß jener fruchtlose Kampf nothwendig dieses Erschrecken des seine Vernichtung ahnenden Geistes zur Folge haben. Man könnte diesen Schrecken, um ihn mit dem Bewußtseyn des Lichtes, das in der Hoffnung der unendlichen Fülle besteht, in einen größern Gegensatz zu bringen, erklären als eine Anschauung

des Leeren, (da nämlich aus diesem zwecklosen Kampfe nur wechselseitige Beraubung und Nichtigkeit hervorgehen kann) als einen Blick in das dunkle grausenvolle Reich des Todes.

Hier endigt sich also der Kampf der Elemente mit einer neuen aber viel stärkern Scheidung; auf der einen Seite geht aus dem spielenden Ringen der durch die Liebe verbundenen Elemente die herrliche, freudenreiche, himmlische Lichtwelt hervor, während auf der andern Seite aus dem zerstörenden Kampfe feindselig aufeinanderwirkender Kräfte das starre, beharrliche Element, die grobe Körperlichkeit sich niederschlägt, die irdische Welt der Gegenwart und des Todes. —

Wenn nun gleich in dem Lichte die spielende Thätigkeit, und das erste Princip das herrschende ist, so kann man doch das Licht wenigstens in der Form, wie es auf dieser Stufe erscheint, noch nicht als die Vollendung des Welt-Ichs ansehen. In dem Licht ist freilich das Streben nach der unendlichen Fülle das herrschende, diese selbst aber kann in dem Licht allein noch nicht gefunden werden, indem es in den ursprünglichen Elementen, die gleichsam der Stoff sind zu dem Spiele des Lichts, wegen ihrer Einfachheit an Mannichfaltigkeit gebricht, die zu der unendlichen Fülle von Bildungen und Gestaltungen nothwendig ist. Wenn es eine gegründete Ansicht ist, daß die ganze organische Mannichfaltigkeit der Gestirne und der Erden nicht von ihnen selbst allein herrührt, sondern sehr viel von der Einwirkung des Lichtes, und Mannichfaltigkeit der Gestaltung in anders gebrochenen Farbenbildern desselben Lichtes besteht, so wäre in physikalischer Hinsicht das Licht als Princip der unendlichen Fülle richtig charakterisirt. Allein dadurch, daß dieses Princip mehr als andere Formen gerade auf die Vollendung der Welt geht, ist es doch nicht die vollendete Welt selbst, weil die Elemente, aus denen es besteht, einfach sind. — Man darf also das Licht nicht als das durchaus vollkommene, und das irdische Element als das durchaus unvollkommene ansehen: wenn es sich nämlich zeigen sollte, daß ungeachtet alles Anscheins von Unvollkommenheit dennoch die Mannichfaltigkeit nur in jenem irdischen Element

entwickelt werden könne, dieses also eine nothwendige Bedingung der Vollendung des Ganzen enthält.

Mit der Entstehung des irdischen Elements ist auch eine Absonderung aus dem allgemeinen Bewußtseyn, eine Persönlichkeit so zu sagen, verbunden. In dem elementarischen Geiste giebt es noch keine Absonderung, da ist alles noch Eine Masse. Die beiden Elemente, Wasser und Feuer, sind während ihres Ringens immer beieinander, miteinander und ineinander, sie existiren gar nicht nebeneinander, getrennt in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern sie sind im Raume, wie das Licht, in gleichförmiger Bewegung verbreitet, mit mehrerer oder minderer Intension ganz frei. Ihr Zusammenhang wird durch die wechselwirkende Thätigkeit bewirkt; sobald aber eine Portion des Elements erstarrt, so hört durch den Verlust der gleichmäßigen Thätigkeit und Bewegung der Zusammenhang mit den übrigen in der Freiheit wirkenden Elementen gänzlich auf; in dem Körper, der durch dieses Erstarren entsteht, ist eine völlige Concentration, Absonderung und Begränzung nach allen Seiten hin, der Körper ist ganz abgeschlossen in sich, er ist von der Masse der Elemente dadurch ausgeschlossen, daß in ihm die freie Thätigkeit gebunden erscheint, und dadurch die gleichmäßige Wechselwirkung aufhört, daher auch hiermit erst der Ursprung des eigentlich leeren Raums.

Aber es kann auf dieser vierten Stufe auch noch eine andere Art von Absonderung, von Persönlichkeit entstehen aus dem allgemeinen Bewußtseyn, wovon indessen philosophisch nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit sich zeigen läßt.

Da nämlich das Feuer ein scheidendes, trennendes Princip ist, so liegt die Anlage dazu in seinem Charakter, und es läßt sich als möglich denken, daß es sich aus dem Ringen der beiden Elemente ganz absondere, aus jenem Kampf, aus welchem der Aether, dann das Licht und die Erde entsteht, sich ganz in sich selbst zurückziehe. In jenem Kampfe des Wassers und Feuers ist bei ihrer wenn gleich zerstörenden Wechselwirkung doch auch eine Richtung auf Wiedervereinigung sichtbar. Denn was war es anders, was das Wasser modificirte und hervorbrachte, als die Erinnerung,

das Wiedererwachen der ersten ursprünglichen Einheit? Jeder physische Kampf geht demnach immer auf Vereinigung, Verschmelzung aus, indem hier eine Kraft die andere ganz zu besiegen, zu durchdringen, aufzulösen, zu verschlingen droht, wie man denn ebenso den Kampf zweier Thiere, wo eins das andere verschlingen will, einen auf Vereinigung gerichteten nennen kann. Auch kann ja der Kampf einer wirklich friedlichen Vereinigung vorhergehen, wie wir das auf der vierten Stufe gesehen haben.

Wenn also das Feuer als das eigentliche Princip der Scheidung, Trennung sich aus diesem Kampfe, diesem Streben nach Wiedervereinigung ganz ausschließt, und in sich selbst zurückzieht, so entsteht hier eine neue Art von Absonderung, von Persönlichkeit, welche keine andere seyn kann, als die Persönlichkeit und Ichheit des zerstörenden (möglicherweise schon bösen) Princips.

Der Kampf, aus welchem das irdische Element entspringt, so wie dieses selbst sind nur als relative Unvollkommenheit, als Stufe der Weltbildung anzusehen, da ohne sie das höchste Ziel des Welt-Ichs nicht erreicht werden könnte, da erst in dem irdischen Elemente die unendliche Mannichfaltigkeit entwickelt werden kann, wodurch das Ganze vollendet werden soll.

Ein in sich selbst zurückgehendes, sich selbst zerstörendes, verzehrendes, vernichtendes Feuer aber würde als auf Selbstzerstörung ausgehend, und in absolute Leerheit und Nichtigkeit endigend, dem ersten Princip, so wie der Idee der unendlichen Fülle gerade entgegengesetzt seyn, und wäre dann als ein durchaus böses Princip anzusehen.

Anmerk. In so weit das böse Princip sich selbst zernichtet, kann man sagen, daß es im Gegensatze des Lichtes, welches nach unendlicher Fülle strebt, auf den leeren Raum ausgehe.

Diejenige Form des Bewußtseyns, welche diesem selbstzerstörenden Charakter des bösen Princips am besten entspricht, wäre der Grimm. Auch ist nicht unbegreiflich, wie der äußerste Grad von Unruhe und Begierde in Grimm übergehen kann. Der Grimm ist ein gegen sich selbst wüthendes, sich selbst zerstörendes und verzehrendes

Princip. Der Zorn geht immer noch auf ein anderes Wesen, setzt immer noch ein Wechselverhältniß voraus, der Zorn ist ein Zustand der Gährung, der der Vereinigung vorhergeht, und endlich in Frieden und Liebe sich auflösen kann. Der Grimm ist eine blos gegen sich selbst gerichtete, im Innern blind wüthende, im eigenen Hasse sich selbst aufreibende Kraft, die auf gänzliche Selbstvernichtung ausgeht.

Anmerk. Das böse Princip ist der sich selbst verzehrende Egoismus, der sich am Ende in sein Nichts auflöst, und verschwindet. Diese Selbstzerstörung des absolut Bösen und Schlechten ist die einzige Vernichtung, die unsere Philosophie annehmen kann.

Wie aber die unruhige Begierde, wenn sie den höchsten Grad erreicht hat, in Grimm übergehen, sich ganz in sich selbst zurückziehen, und in innerer Glut sich verzehren kann, ist aus der Natur dieses Gefühls sehr erklärbar. — Das böse Princip sondert sich aus dem Wechselverhältniß der übrigen Elemente gänzlich ab, und verschließt sich ganz in sich selber. — Ein solcher Grad von Absonderung, der der Wiedervereinigung mit dem Ganzen schlechthin entgegengesetzt ist, ein solches Maximum von Persönlichkeit, als beim bösen Princip statt hat, ist ohne Wahl und Willkür nicht nur undenkbar, sondern besteht ja eben in der selbstsüchtigsten, zügellosesten Willkür, wovon die Anlage in dem Wesen der Willkür selbst enthalten ist.

Anmerk. Dies ist Luzifer, der aus Hochmuth und egoistischer Freiheitssucht sich gegen Gott empört, sich der Herrschaft der Liebe entzieht und aus dem Reiche des Lichts in das des ewigen Feuers herabgestoßen wird. Hier dürfte noch ein Wort über das Verhältniß der Willkür zur Weltentwickelung an seiner Stelle seyn. Die erste Regung der Sehnsucht ist weder willkürlich noch nothwendig, sie ist in einem höhern Sinne genommen alles zugleich, sie läßt sich nicht definiren. Die Entstehung des Wassers und des Feuers ist nothwendig, in einem höhern Sinne. Die Entstehung des irdischen Elements ist natürlich; jenes Gefühl des Schreckens, das die Entstehung des irdischen Elements verursacht, ist weder gut noch bös, es

ist ein natürliches Gefühl. Die Entstehung des Lichts und des bösen Princips ist willkürlich; nur ist diese Willkür verschiedener Art. Das Streben des Lichts nach unendlicher Fülle und Einheit ist ein freier Aufschwung des Willens. Der selbstzerstörende Grimm des bösen Princips ist nur aus der übertriebensten Willkür, dem selbstsüchtigsten Egoismus herzuleiten.

Es ist allerdings willkürlich, ob der Kampf fortgesetzt oder aufgehoben werde: das irdische Element setzt ihn fort bis zur Vernichtung. Das himmlische verwandelt ihn in Spiel. Da nun vor dem Willkür statt hat, so könnte man von dem irdischen Elemente wie von dem bösen Princip blos die Möglichkeit darthun, und die Wirklichkeit erst aus der Erfahrung erweisen, wenn es nicht dem Lichte an absoluter Vollkommenheit fehlte, und es nicht zur Erreichung der Fülle des irdischen Elements bedürfte. Dies ist der Grund, warum das irdische Element philosophisch wirklich d. h. nothwendig befunden wird, es hätte wohl der ganze Kampf sich auflösen können in Spiel, dann wäre aber das Welt-Ich in sich unvollendet geblieben.

Aber eben weil die Entstehung des bösen Princips willkürlich ist, ist sie auch zufällig und nicht nothwendig. Die Philosophie kann daher nur die Möglichkeit des bösen Princips und die Anlage dazu in der Natur der Begierde, des Feuers zeigen, nicht die Nothwendigkeit.

Das böse Princip kann nicht nothwendig seyn, weil dieses mit dem Begriffe der Gotttheit als des im höchsten Sinne wirklichen und nothwendigen Wesens in Widerspruch stände, und es dann auch auf der andern Seite mit der Freiheit, welche allein in ihrem ganzen Umfange nothwendig ist, zusammenfallen würde. Die Wirklichkeit des bösen Princips kann sich nur aus einer andern Quelle: der Erfahrung, der Religion und Offenbarung ergeben. Die Philosophie kann wie gesagt nur die Möglichkeit desselben darthun und beweisen.

So trennt sich demnach auf dieser vierten Stufe das Welt-Ich oder kann sich trennen; 1) in die Welt des Lichtes, der Liebe, der himmlischen Wonne und Seligkeit, 2) in die irdische oder Steinwelt,

die Welt der Gegenwart, der Starrheit und 3) in die Welt des bösen Princips, der selbstsüchtigen Willkür, das Reich der Finsterniß, des blinden Hasses, des sich selbstverzehrenden und vernichtenden Feuers. —

Wir haben nun noch die Entstehung der mannichfaltigen Producte des irdischen Elements und den Einfluß der siderischen Körper des Lichts auf ihre Entstehung und Bildung zu zeigen; mit der Begründung und Erklärung ihres Organismus ist dann die philosophische Betrachtung der Natur geschlossen.

Das irdische Element ist beseelt, allein das Bewußtseyn, die Thätigkeit ist in ihm durch die Beharrlichkeit, die Starrheit auf allen Seiten gehemmt und gebunden. Der Geist ist im irdischen Elemente durch die grobe Körperlichkeit tief verhüllt und verschlossen. — Es kann nun aber der Geist der Thätigkeit im irdischen Elemente nicht immer ruhig und gefesselt bleiben, sondern es muß nothwendig der Trieb in ihm erwachen, sich von diesen drückenden Fesseln zu befreien, die engen Schranken zu durchbrechen, und wieder in das Licht zur Freiheit durchzudringen. — Mit diesem Triebe entsteht das Bedürfniß sich zu äußern, sich darzustellen. Dieser Darstellungstrieb des irdischen Elements ist ein Trieb des Bedürfnisses, der Nothwendigkeit. — Es giebt nämlich zwei Arten von Darstellung, die Eine entspringt aus dem Bedürfnisse. Der Geist fühlt sich hier in seinem Leben und Wirken gehemmt und beschränkt, seine Kraft eingeengt und gebunden; in ihrer freien Aeußerung überall aufgehalten und unterbrochen, von der ursprünglichen Gemeinschaft mit dem in der Freiheit wirkenden Geiste durch eine ungeheure Kluft getrennt, liegt er in tiefer Dunkelheit und Einsamkeit umfangen und vergraben. Es erwacht in ihm der Trieb, aus der drückenden Gefangenschaft sich zu befreien, die dichtere Hülle zu durchbrechen, und zum Reiche des Lichts und der Freiheit zurückzukehren. Allein in diesem Streben stellen sich ihm große Schwierigkeiten entgegen. Die Darstellung, wo der Geist des irdischen Elements sich kund geben und äußern will, ist ein ängstliches Kämpfen und Ringen, ein langsames mit Mühe und Anstrengung verbundenes Bewegen und Entwickeln.

Eine ganz andere Art von Darstellung ist diejenige, die aus dem spielenden Bildungstriebe des Lichts entspringt, wo die unendliche Kraft in schrankenloser Thätigkeit und Freiheit nach allen Seiten sich entwickelt und verbreitet und in endlosem Wirken und Schaffen eine unendliche Fülle von Bildungen und Gestaltungen hervorruft. Es ist dies keine ängstliche, nothdürftige, aus dem Gefühle der Beschränkung entspringende Aeußerung des in der groben Körperlichkeit gefangenen Geistes, sondern unendliche schöpferische Kraft in ihrer freien spielenden Thätigkeit als Princip aller höhern Bildung und Gestaltung.

Anmerk. Auch in dem menschlichen Geiste ließen sich diese zwei verschiedenen Arten von Darstellung auffinden. Die erste, wo der Mensch seine innern Zustände, Gefühle und Bedürfnisse nur in nothdürftigen, beschränkten Worten äußert, — und die andere, wo er den Reichthum seiner Gefühle und Ideen in der lebendigsten, schönsten Fülle von Worten Ausdrücken und Bildern darstellt, wo er dem Organe der Mittheilung, der Sprache, nicht mühsam bloße Verständlichkeit abzwingt, sondern ihre Elemente frei und willkürlich beherrscht, ordnet und bildet, um in ihnen die ganze Fülle des innern Geistes und Lebens darzustellen und zu offenbaren — also 1) Sprache des gemeinen Lebens, 2) Sprache der Poesie.

In diesem Darstellungstriebe des irdischen Elements liegt der Grund der siderischen Organisation, deren höhere Entwicklung und Gestaltung unter dem wohlthätigen Einflusse des Lichts später wird gezeigt werden.

Das irdische Element, ungeachtet sein Entstehen etwas Tragisches und Schreckendes hat, ungeachtet seiner großen Unvollkommenheit, ist dennoch, wie schon gesagt worden, zur Ergänzung und Vollendung des Lichtes (überhaupt des Welt-Ichs) durchaus nothwendig, weil eben in dem irdischen Element jene Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit entwickelt werden muß, an der es der einfachen Lichtwelt gebricht.

Nun muß aber das irdische Element selbst gleich nach seiner Entstehung ganz einfach gedacht werden, da Homogeneität, (noch nicht chemische Einfachheit, sonst müßte sich der Körper im-

mer in Wasser und Feuer auflösen lassen, woraus der Stein zusammengesetzt ist, sondern blos Homogeneität der Gestaltung, wie in den Krystallisationen und metallischen Producten) die Grundbedingung des elementarischen Körpers ist. Körperliche Mannichfaltigkeit kann nur entstehen durch Wechselwirkung der niedern Luft mit dem Elemente der Erde. Das irdische Element, gleich nach seiner Erstarrung, kann nicht gedacht werden als Chaos, denn dieses wäre immer eine Mischung von Materialien und Kräften von der höchsten Heterogeneität, sondern als ein durchaus einfacher homogener Körper, der die Form der Starrheit hat, mit Wasser und Feuer verbunden, und so auch auflösbar ist in das Eine oder das Andere.

Wenn nun das irdische Element in seinem Ursprunge selbst ganz *einfach* ist, wie entwickelt sich denn aus ihm die Mannichfaltigkeit? Aus dem, was das Wesen des siderischen Körpers überhaupt ist, der *Absonderung*, wodurch der siderische Körper aus der allgemeinen Masse der Weltthätigkeit heraustritt und ein Individuum für sich wird. — Absonderung ist nicht nur der Ursprung des irdischen Elements, sondern auch das eigenthümliche Princip für alle seine Thätigkeiten; es ist dies ein Princip, welches gleichfalls ein äußerstes erreichen muß; es ist der erste Schritt zu einer unendlichen Reihe von steigender Individualität. So finden wir auch die Absonderung des irdischen Elements in der unermeßlichen Mannichfaltigkeit und Individualität der Organisation aufs höchste getrieben.

Die Nothwendigkeit dieser Absonderung läßt sich noch bestimmter angeben: die Form des irdischen Elements ist die Beharrlichkeit. Wenn diese gleich nicht absolut seyn kann, so ist sie doch der Grundcharakter des irdischen Elements. Die Beharrlichkeit, bezogen auf den Begriff der Thätigkeit, giebt den Begriff der *Trägheit*. Die Trägheit ist gleichsam stillestehende, gehemmte, nur langsam und mit Mühe sich fortbewegende Thätigkeit, die in ihrer Aeußerung und Entwicklung mit mancherlei Hindernissen und Schwierigkeiten zu kämpfen hat; sind diese überwunden, ist die Thätigkeit vollendet, dann ist sie auch schon weit *leichter*, dann entspringt aus ihr das mächtige, in der moralischen wie in der physikalischen Welt allgemein herrschende

Princip der Nachahmung und der Gewohnheit; die Thätigkeit findet dann schon geebnete, gebahnte Wege, die sie nun mit leichter Mühe betritt.

Der Grundcharakter des irdischen Elements ist Beharrlichkeit, Trägheit. Doch ist diese nicht absolut, sondern es ist ein Trieb der Thätigkeit da, der sich zu äußern und von der Starrheit und Beschränkung zu befreien strebt. — Was kann dieser Trieb nun zunächst bewirken? — Sein letztes Ziel ist Aeußerung, Darstellung. Allein anfangen kann die Thätigkeit des irdischen Elements damit nicht, dazu ist die ursprüngliche, elementarische Form noch viel zu einfach, und als solche zur Darstellung noch viel zu ungeschickt, indem es eben dieser Einfachheit wegen dem Darstellungstrieb sowohl an Stoff als an tauglichen Organen fehlt. — Es kann also anfangs keine andere Thätigkeit erfolgen, als Fortsetzung derjenigen, die schon da ist, womit das irdische Element selbst anfing, der Absonderung.

Diese Absonderung, wodurch das irdische Element selbst sich aus der allgemeinen Masse der Weltthätigkeit trennte, wird ins unendliche vermehrt und fortgesetzt werden, aus ihr wird im Steigen der Progression eine unendliche Reihe von Absonderungen und Individualitäten hervorgehen. Dazu wird nun das Princip der Nachahmung kommen; die kleinern aus diesen fortgesetzten Absonderungen entstandenen Individuen werden das Ganze so viel wie möglich nachzuahmen suchen, und nach ihrer kleinern Sphäre und dem geringern Maaße ihrer Kräfte eben so sehr nach Individualität streben, wie die Mutter, von der sie herkommen.

Hieraus muß nun natürlich eine große Mannichfaltigkeit entspringen, die jetzt dadurch vermehrt wird, daß der Darstellungstrieb, der in dem ursprünglichen einfachen Zustande des Elements gar nicht sich äußern konnte, nunmehr Stoff und zur Darstellung geschickte Organe findet. Auf der höchsten Stufe der Organisation erreichen die Individuen erst eine Entwicklung und Bildung, die geschickt ist den Darstellungstrieb einigermaßen zu befriedigen.

Die ganze Reihe der Organisationen, die aus diesem Princip der Individuation entspringen, und ihre allmälige Entwick-

lung und Vervollkommnung Schritt für Schritt zu verfolgen, ist nicht mehr Sache der Philosophie. Erst auf der letzten Stufe ihrer Bildung, wo sie in dem Menschen die höchste Vollendung erreicht, steht sie in näherer Beziehung auf die Philosophie. —

Es bleibt uns hier noch übrig, den Einfluß des Lichts auf die Entwicklung des irdischen Elements zu untersuchen. Freilich ist die Mannichfaltigkeit, die in den höchsten und schönsten Gebilden so groß erscheint, als eine Ergänzung der Lichtwelt anzusehen; doch ist auch in den vollkommensten noch der Grundfehler des irdischen Elements, die Beharrlichkeit, die Starrheit sichtbar, der die Entwicklung auf mancherlei Weise hemmt und unterbricht. — Die Seele, die in dem irdischen Element verschlossen ist, ist an und für sich nicht stark genug, sich selbst zu befreien; denn wäre sie dieses, so hätte ja das irdische Element nicht entstehen können; dies entstand ja aus einem vorübergehenden Niedersinken des Geistes. — Es muß also wohl in dem abgesonderten irdischen Elemente noch stärker seyn, und der Geist allein würde daher ohne äußere Hülfe nicht durchbrechen können.

Man kann sich daher das Entstehen der siderischen Körper und aller aus ihnen entspringenden Organisationen in ihrer vollkommensten Ausbildung nur so erklären, daß der innere Trieb und die innen verschloßne Kraft, durch äußern Anreiz entwickelt und durch äußere Hülfe verstärkt, die Beharrlichkeit und Starrheit überwinde, und zum Lichte, zur Freiheit durchdringe. *)

*) Auf die Frage, ob es möglich, daß der im irdischen Element verschlossene Trieb sich selbst von der Entwicklung zurückhalte, oder ob er seiner Natur nach durchaus immer nach seiner Befreiung streben müsse? kann man antworten, daß es allerdings schon in der siderischen Welt so wie Krankheit so auch Böse gebe, indem die Planeten Individuen wie die Menschen und auch der Verirrung fähig sind; man braucht nur an die alte Sage von Saturn zu erinnern, dessen Ring wir auch physikalisch als einen unvollendeten, unvollkommnen Mond betrachten. Ein solcher Planet, wo die innwohnende Seele verstockte und die Hülfe des irdischen Elements von sich abwies, würde sich end-

Welches ist denn nun aber jenes Princip, von dem dieser äußere Anreiz und Einwirkung auf die Entwicklung des irdischen Elements herkommen kann? — das Licht, denn dieses ist ja nichts anders als die Rückkehr der kämpfenden Elemente in ihren ersten Ursprung, die Vereinigung und Auflösung derselben in Frieden und Einheit, das Licht ist die räumliche Kraft der siegreichen, allein herrschenden Liebe.

Aus diesem Princip aber läßt sich leicht herleiten, was die höhere Entwicklung und Bildung des siderischen Körpers möglich macht, der sonst in ewiger Erstarrung beharren, todt und gestaltlos liegen bleiben würde.

Man kann also mit Grund annehmen, daß aus jenem Princip des Lichtes Ein Theil sich absondere, und an das hülfsbedürftige Element sich anschließe, um durch seinen wohlthätigen Einfluß dieses aus den Banden der Starrheit und des Todes zu befreien. — Es ist aber dieses Absondern des Lichtes nicht aus übertriebener Willkür und Egoismus, aus bloßem Hang zur Trennung entsprungen, wie bei dem bösen Princip; sondern allein aus Liebe, aus Mitleiden mit dem ohnmächtigen, in der Gefangenschaft des Körpers ringenden Geiste kann ein Theil der göttlichen Kraft den Sitz der himmlischen Freude und Herrlichkeit verlassen, und herabsteigen in die Nacht des Todes, die Stufen des Abgrundes mit ihren Strahlen zu erleuchten, die träge Materie mit dem beseelenden Hauche der Schöpfung zu durchdringen, und in ihrem Schoße den heiligen Funken des Lebens anzufachen, daß er mit erwärmender Glut ihre starren Glieder durchwalle und zur höhern Bildung anrege.

Anmerk. Es könnte hier die Frage entstehen, warum nicht die ganze Lichtwelt der irdischen zu Hülfe komme, sondern nur ein Theil sich hiezu absondere, da doch bei ihrem Uebergewicht über das Irdische die Entwicklung

---

lich ganz vernichten; die Seele würde sich selbst zerstören und dadurch auch das sie umgebende irdische Element, grade wie es bei organischen Wesen der Erde der Fall ist. Es wäre dieß eine Rückkehr, eine Auflösung ins Elementarische, aber eine verkehrte, da es vielmehr eine Auflösung durch Entwicklung zur unendlichen Fülle seyn müßte.

schnell vor sich gehen, und der Zweck der unendlichen Fülle eher erreicht würde? — Die Antwort ist: das Licht ist blos Himmel und Genuß, blos spielende Thätigkeit, da läßt sich diese ernste Absicht auf die Entwicklung des irdischen Elements nicht für das ganze Lichtprincip annehmen. Spiel ist unendlicher Ernst, Zweck und Absicht ist bestimmte Thätigkeit. Das ganze Licht kann diese ernste Richtung nicht nehmen, weil sonst das Licht sich contrahiren und concentriren müßte, und die himmlische Herrlichkeit ganz zu Grunde gehen würde, auch würde die Kraft ja gar nicht adäquat seyn, weil die Zahl der Geister, die beherrscht werden soll, doch wieder eine endliche ist — jener höhere Lichtgeist müßte von gleichartiger Natur und dem andern irdischen verwandt seyn; denn nur das Gleichartige kann aufeinander wirken, das Licht aber und jener gebundene Geist sind ungleiche Größen. Ein Geist, der auf den andern wirken soll, muß also von gleichartiger Natur und dem andern verwandt seyn. Etwas von Inadäquatem findet auch bei dem Erdgeist noch immer statt, dadurch aber daß jene höhern Geister, die aus dem Lichte sich abgesondert haben, aus Liebe nach der Wiedervereinigung streben, wird diese dann auch immer mehr und mehr zu Stande kommen, so große Schwierigkeiten sich ihr auch anfänglich entgegenstellen.

Es ist schon physikalisch gezeigt worden, daß die eigenthümliche Atmosphäre eines siderischen Körpers wesentlich zu ihm gehört und wenigstens die Hälfte seines Charakters und seiner Kraft ausmacht. Diese den siderischen Körper umgebende Atmosphäre, blos aus ihm selbst, z. B. durch Entwicklung, Ausdünstung ꝛc. herzuleiten, ist wohl sehr unrichtig, und es ist weit mehr Grund zur Behauptung vorhanden, daß ein Theil der himmlischen Luft sich an das irdische Element anschließe, und sich mit diesem immer mehr und mehr vereinige und verbinde. Nun müssen wir aber nach der Voraussetzung des Idealismus, daß alles beseelt ist, auch diese den siderischen Körper umgebende Atmosphäre als mit Bewußtseyn begabt uns

denken; dann erhalten wir hier zwei verschiedene Arten von Bewußtseyn, ein irdisches und ein luftiges, den in dem irdischen eingeschlossenen Geist, oder die Erdseele, und die in der atmosphärischen Luft verbreitete höhere Kraft, oder den Erdgeist.

Anmerk. Erdseele und Erdgeist ziehen sich wechselseitig an und suchen sich innigst zu vereinigen, dieses Streben aber erreicht seinen Zweck nicht; grober Körper und Luftgeist bleiben immer geschieden; allein wenn gleich sehr erklärbar ist, wie jene gegenseitige Anziehung wegen der Schwierigkeit, die die Unvollkommenheit des irdischen Elements der Vereinigung entgegensetzt, gehindert wird, so ist das Mißlingen doch nicht schlechthin nothwendig. Diese Unvollkommenheit des irdischen Elements ist ja nicht absolut, sondern muß ja, wenn die Welt überhaupt vollendet werden soll, endlich sich überwinden lassen. Es wäre daher zu vermuthen, daß es gestirnte Körper gebe, wo Seele und Geist sich innigst verbunden haben; ein solcher Planet aber würde dadurch auf eine höhere Stufe treten.

Das Beschränkte und Besondere ist dem Charakter des Bewußtseyns entgegengesetzt. Zwei verschiedene Formen des Bewußtseyns müssen sich also aneinander anschließen, sich immer enger und enger verbinden, um sich endlich in eine einzige Form aufzulösen.

Wie aber zwei verschiedene Formen des Bewußtseyns sich in eins verschmelzen können, davon finden wir ein Beispiel und eine Aehnlichkeit in der menschlichen Freundschaft und Liebe, deren Wesen ja eben in der innigen Verbindung und Vermählung zweier Geister, diesem höhern Seeleneinklange beruht, wo unter der Herrschaft der Liebe alle Verschiedenheit und Individualität in Harmonie und Einheit sich verliert.

Aus der himmlischen Luft also sondert Ein Theil sich ab, und schließt sich aus Mitleiden an das hülfsbedürftige Element an, in diesem den gefesselten Geist zur höhern Thätigkeit und Freiheit hervorzurufen.

Der Anfang dieses Anschließens kann nicht von dem irdischen

Elemente herrühren, da in diesem ja der gebundene Geist sich nicht frei äußern und mittheilen kann; und ohne die äußere Anregung des Lichtgeistes die Materie träg und todt in ewiger Erstarrung liegen würde. — Nur in der liebevollen Neigung des freiern, mächtigern Elements ist dieser erste Anfang zu suchen.

Daß späterhin das irdische Element, wenn es die wohlthätigen Folgen dieser äußern Hülfe spürt, den himmlischen Lichtgeist an sich zu ziehen sucht, und nun bei der immer höher steigenden Organisation dem immer vollkommener sich gestaltenden Darstellungs- und Mittheilungstriebe die Vereinigung und Verschmelzung des Erdgeistes und der Erdseele immer größer und inniger wird, ist eine durch die Geschichte der Welt bewiesene Sache.

Mit dem Anschließen der höhern himmlischen Luft fängt die Organisation des irdischen Elements an. — Die ganze Reihe dieser Entwicklung durch alle Stufen durch bis zu ihrem höchsten Gipfel im Menschen darzustellen, alle Verbindungsversuche des höhern Elements, alle Darstellungsversuche des im letztern verschlossenen Geistes anzugeben, wäre freilich ein herrliches Geschäft, ist aber nicht mehr Sache der Philosophie. Die Entstehung eines siderischen Körpers und die besondere Form der Entwicklung ist schlechthin individuell und läßt sich nur a posteriori, aus der Erfahrung bestimmen.

Die Wechselwirkung der geistigen und körperlichen Kraft ist so mannichfaltig und verwickelt, daß es ein vergeblicher Versuch seyn würde, sie mit Gewißheit angeben zu wollen, besonders da mehr oder weniger auch noch der freilich entferntere Einfluß anderer Planeten in Anschlag kommen muß. Die in dem irdischen Körper eingeschlossene Kraft läßt sich nicht messen, man könnte hier den Grad des Schreckens und die daraus erfolgende mindere oder stärkere Erstarrung und Verkörperung zum Maßstabe nehmen wollen; allein für diesen Grad des Schreckens, der so unendlich verschieden seyn kann, giebt es gar kein Princip der Beurtheilung. — Auch der Grad der Einwirkung des Luftgeistes auf die Entwicklung des irdischen

Elements läßt sich nicht angeben. Das Anschließen des himmlischen Elements geschieht aus freier Liebe, aber eben der Grad dieser Liebe ist ja philosophisch durchaus unerkennbar, so wie die individuelle Beschaffenheit des besondern Theils des höhern Elements, der nun gerade an diesen oder jenen besondern Theil der Körperwelt sich angeschlossen hat, gerade diese Materie an sich zieht. Ueberhaupt ist die individuelle Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Organisationen, die auf der vierten Stufe entstehen, so unermeßlich groß, daß sie weit über alle Beurtheilung hinaus liegt. — Eine vollständige Geschichte der Erde in dem Sinne, wie wir sie früher angegeben haben, würde hier das zu leisten im Stande seyn, was die Philosophie, ohne ganz über ihre Sphäre hinauszugehen, nicht versuchen kann noch darf. — Die Geschichte der Weltentstehung, die ersten Anfänge der Natur, die ersten Schritte in der Entwicklung und Bildung des irdischen Elements lassen sich a priori bestimmen und sind daher ein Gegenstand für die Philosophie. Blos mit dem Allgemeinen kann diese sich ihrer Natur nach beschäftigen, und kann damit nicht frühe genug aufhören, um sich nicht zu sehr in die unendliche Fülle der Natur zu verlieren. Die philosophische Naturbetrachtung muß da schließen, wo, ohne Hülfe der Erfahrung, die Untersuchung sich nicht mehr mit Glück fortfähren läßt. Sie geht blos auf die Deduction der Erde, allein eine vollständige Charakteristik der Erde und ihrer mannichfaltigen Productionen ist nicht mehr für sie, sondern Gegenstand einer besondern speciellen Geschichte.

Eben so wenig wie die Geschichte der Erde ist die Geschichte des Himmels innerhalb der Gränzen der philosophischen Untersuchung enthalten. Der unbefangene Sinn wird an dem gestirnten Himmel schon den herrschenden Frieden gewahren, den er in dem stürmischen, kampfvollen Leben des irdischen Elements überall vermißt. Darum füllt auch die Betrachtung des reinen, heitern Glanzes der stillen friedlichen Klarheit jener himmlischen Lichter das Herz des Betrachters mit jener höhern Sehnsucht, die ihn weit über die geräuschvolle Verwirrung der Welt zu den Wohnungen des ewigen Friedens erhebt.

Ist ja doch alles, was unser Planet Schönes und Vollendetes enthält, ein matter, trüber Wiederschein der unendlichen Herrlichkeit, die dort in ewiger Verklärung thronet. Aber welche Kämpfe auch dort diesem friedlichen Zustande vorhergegangen, welche Hindernisse bezwungen werden mußten, ehe es gelingen konnte, das Reich Gottes, des Lichtes und der Liebe wenigstens zum Theil zu begründen — diese große, erhabene Geschichte, auch wenn sie mit der Zeit möglich würde, läge doch außerhalb der Gränzen unserer Philosophie.

So viel ist gewiß, daß zwischen der ersten einfachen elementarischen Form des irdischen Elements und dieser Fülle von Frieden und Herrlichkeit eine ungeheure Kluft liegt, und die fabelhafte Sage älterer Nationen von vielen Jahrtausenden, in denen allmälig die Welt entstanden, scheint wenigstens ganz dem Gange der Natur angemessen, da nur ein unermeßlicher Zeitraum eine so unabsehbare Reihe von Entwickelungen und Revolutionen herbeiführen konnte.

Wir fügen hier die jedoch mehr physikalische Bemerkung bei, daß wenn man die Monde als Producte der Planeten ansieht, ihre größere oder kleinere Anzahl eine Chronologie der Planeten abgeben kann. Je mehr Monde ein Planet hat, desto älter ist er. *)

Allein wie verträgt sich diese Ansicht, daß es siderische Körper von verschiedenem Alter gebe, mit unserer philosophischen Erklärungsart? Jenes Gefühl des Schreckens, das als der Entstehungsgrund des irdischen Elements angegeben wird, hätte ja überall zugleich verbreitet werden müssen. — Nur aus dem Princip der Nachahmung läßt sich dieser Zweifel lösen. Ist immer fortgesetzte Individualität und Nachbildung das eigenthümliche Princip der Thätigkeit des irdischen Elements, so kann man mit Grund die jüngern Planeten als Nachahmungen der ältern, größern und wichtigern ansehen.

Denn auch darin (in der Wichtigkeit) gibt es wahrscheinlich eine große Verschiedenheit, ja selbst in der ursprünglichen innern Beschaffenheit des Kerns der Gestirne ist eine Verschiedenheit anzunehmen; — es ist ein allgemeines Gesetz, daß in

*) Eine Bemerkung, die über unsern Planeten viel Licht geben kann.

allen Ursteinen Wasser und Feuer seyn mußten, der Urstein der Erde ist eine Erstarrung dieser beiden Elemente; beide Kräfte sind nun zwar im Kampfe gleich stark und es scheint widersprechend, daß in der Erstarrung eines das andere überwiegen könne, indessen da die Bewegung in dem Kampfe selbst wie ein Ebben und Fluthen gedacht werden muß, wodurch allerdings eine Ungleichheit entsteht, die jedoch, weil sie auf gleiche Weise wechselt, im Ganzen wieder eine Gleichheit ist, und da zweitens der Niederschlag aus dem Kampfe ein Moment im strengsten Sinne ist, der unendlich plötzlich erfolgt, so läßt sich doch begreifen, wie der Kern eines Planeten, je nachdem in dem Moment des Niederschlags das eine oder andere Element überwog, ein mehr wässriger oder feuriger seyn kann. — Diese Möglichkeit zugegeben, würde, nach der Analogie zu schließen, unsere Erde ein mehr wässeriges Gestirn seyn. — Nach diesem Princip ließ sich vielleicht der Unterschied unter den Planeten überhaupt bestimmen. — Uebrigens ist uns die hier dargethane Wahrscheinlichkeit einer solchen Verschiedenheit ein neuer Beweis, wie wenig sich über diese Dinge a priori ausmachen ließe.

Sind alle Planeten lebendige Organisationen, so kommt man auf die Frage, ob ihre Bewegung willkürlich sey oder nicht? Wie verhält es sich überhaupt mit der Bewegung der Planeten?

Die Bewegung der Planeten im Ganzen genommen ist durchaus von dem Licht herzuleiten, sie ist keine eigenthümliche, da Erde und Körperlichkeit ursprünglich aller Bewegung entgegengesetzt sind. — Die einzige Art von Bewegung des Lichtes ist die pulsirende, doch muß es aber auch noch eine kreisende haben, nicht in dem Sinn, wie die kreisende Bewegung grober Körper, sondern eine Bewegung in unendlichen Kreisen, diese muß dem Licht und dem Geist beigelegt werden, weil beide nach der unendlichen Fülle streben, und was unendlich ist, sich nicht anders als kreisförmig bewegen kann, so daß eins an die Stelle des andern tritt.

Die Bewegung der Planeten (mit Ausnahme der Sonnen) ist also aus diesen zwei Bewegungen zusammengesetzt. — Die Bewegung aller Gestirne ist elliptisch, d. h. in Kreisen, die

zwei Centra haben; hierin liegt die Vereinigung beider, der cyklischen und pulsirenden Thätigkeit. Diese Bewegung ist gar nicht willkürlich, sondern aus der Herrschaft des Lichtes herzuleiten und ganz als Gehorsam des Körpers gegen das höhere Element anzusehen, daher hat man sie dann auch mathematisch bestimmen können.

Es giebt nun aber doch noch ein andere. Bewegung der Gestirne, die man mathematisch nicht hat genau berechnen können, und eine eigene willkürliche mehr thier-ähnliche zu seyn scheint, es ist die um die Axe und die jährliche ekliptische, eine für unser geringes Maaß der Beobachtung unendlich schwache äußerst langsame Bewegung, über deren Ursache man nichts als Vermuthung hat aufstellen können.

Die Ekliptik ist allerdings als eine große Vollkommenheit anzusehen, je größer sie ist, desto besser organisirt ist der siderische Köper, denn es muß ihr Zweck seyn, sich von allen Seiten darzubieten, sich an allen Seiten gleich zu bilden; so würde z. B. die Erde auch viel besser organisirt seyn, wenn ihre Ekliptik größer wäre, eines Theils würden die Polargegenden mehr gemildert, anderseits die Gegenden der jetzigen Ekliptik viel gemäßigter seyn. — Wo die Ekliptik fast ganz wegfällt, wie beim Jupiter, ist es vielleicht keine Unvollkommenheit, indem da auf eine andere Weise gesorgt seyn kann; wo sie aber statt hat und so klein ist, wie auf der Erde, ist es freilich eine Unvollkommenheit.

Eine viel größere Willkür und Freiheit der Bewegung als bei den Planeten findet statt bei den Kometen; ist die Vermuthung richtig, daß die Kometen sich um zwei oder mehrere Sonnen bewegen, daß sie eine Art von Verbindungsmittel zwischen mehrern Sonnen sind, oder daß sie vielleicht gar ihre Sonne gleichsam noch suchen, wie dann, obwohl freilich mehre Kometen-Bahnen berechnet worden, doch einige dieser Gestirne gar nicht wiedergekommen sind, so giebt diese Irregularität ihnen in philosophischer Hinsicht eine viel größere Haltungs- sowohl als Abschweifungskraft wie den Planeten, in dem mit der Möglichkeit zwei verschiedener Richtungen gleichsam eine Wahl, auf jeden Fall also ein freieres Spiel,

eine größere Willkür stattfindet, als bei den Gestirnen im Ganzen sichtbar ist. Was die Bewegung der Sonnen betrifft, so haben sie nur die einzige um ihre Axe; von einer cyklischen Bewegung in sich selbst ist jedoch nicht alles Pulsiren ausgeschlossen. — Das allgemeine Natur-Gesetz ist hinreichend, dieß zu bestätigen. Wie verhält sich nun die Sonne zu den andern Gestirnen? Daß die Sonnen anderer Art und anderen Ursprungs seyen, als die übrigen Gestirne, kann man nicht füglich annehmen; das irdische Element kann nur auf eine Art entstehen, aus der Luft nehmlich; nicht aber aus dem himmlischen Element, dem Licht; die Vermuthung, daß die Sonnen daraus entsprungen, muß also gänzlich verworfen werden, daß sie aber verklärte Planeten seyen, ist allerdings aus ihrer hohen Würde, Schönheit und Ausbildung zu schließen.

Die Sonne ist für die Planeten offenbar ein unendlich wohlthätiges Wesen, ihre wohlthätige Einwirkung auf die Erde ist gar zu deutlich, ja so daß es nicht ganz ohne Grund geschlossen wird: alles Gute auf Erden komme allein von der Sonne. Aus diesem Verhältniß ließ sich nun wohl die Ruhe und das Stillstehen im Mittelpunkt erklären: es giebt nehmlich eine zweifache Ruhe, eine aus Trägheit und eine aus Liebe als ein freiwilliges Anhalten, Hingeben und Aufopfern um der andern willen; auf diese Weise müßte man sich also das Verhältniß der Sonne zu den Planeten keineswegs mathematisch und mechanisch, sondern ganz moralisch denken — als sey sie eines Theils von ihren Gestirnen zum König gewählt und habe sie sich anderseits selbst angehalten aus Liebe, um den anderen wohlzuthun und in ihrer Ausbildung zu helfen.

Anmerk. Man kann das Entstehen der Sonnen auch so erklären: einer, der der schönste und vollkommenste von den siderischen Körpern ist, stellt sich als Mittelpunkt dar, und die andern erkennen ihn als Mittelpunkt an. — Die Sonnen können als Vermittler der siderischen Körper und des Lichtes angesehen werden.

Es ist freilich sehr schwer zu ergründen, was einen Planeten in der Rangordnung über die anderen hinausrückt und so

verschieden macht, als wir die Sonne gegen die übrigen Gestirne finden, besonders da ja im ersten Entstehen die Planeten der Gattung nach im Ganzen gleich seyn müssen; indessen läßt sich doch hierüber eine Vermuthung wagen: jeder Planet hat, wie gezeigt, seine Atmosphäre, diese können wir den Geist, die dem Körper inwohnende Kraft die Seele nennen, beide suchen sich innigst zu vermählen und zu verschmelzen, dieß Streben nach Vereinigung erreicht aber, nach der Analogie unsers Planeten zu urtheilen, seinen Zweck nicht, grober Körper und Luft bleiben geschieden. Wenn gleich nun sehr erklärbar wird, wie diese gegenseitige Anziehung wegen der Schwierigkeit, welche die Unvollkommenheit des irdischen Elements entgegensetzt, unvollendet bleibt, so ist deswegen das Mißlingen nicht nothwendig, die Unvollkommenheit des irdischen Elements ist ja nicht absolut, sie muß, wenn die Welt vollendet werden soll, sich endlich überwinden lassen; die Möglichkeit ist immer vorhanden, daß Geist und Körper sich allerdings vereinigen und vermischen, und es ließe sich vermuthen, daß es Planeten gebe, wobei dieser Fall eingetreten wäre; daß ein solcher Planet dadurch in ein neues Verhältniß und auf eine höhere Stufe treten müsse, leuchtet von selbst ein.

Doch gehören diese Betrachtungen, wie gesagt, nicht in die Sphäre der Philosophie.

Es fragt sich nun noch: sind überall in dem unendlichen Raume siderische Körper verbreitet, oder sind diese begränzt? und in welchem Verhältnisse stehen sie zu jener himmlischen Lichtwelt?

Hierauf kann im Allgemeinen nur diese Antwort gegeben werden: so wie die besondere Luft und Atmosphäre sich zu der Centralkraft, dem körperlichen Antheil eines siderischen Körpers verhält, so verhält sich das Licht zu dem Ganzen. Das Licht umgibt das Ganze, es ist nicht jenseits und über der gestirnten Welt zu suchen, nicht für sich getrennt, sondern überall in ihren Zwischenräumen verbreitet. Man setze also die gestirnten Körper in die Mitte, und die Lichtwelt sie von allen Seiten umgebend und durchdringend. Es hat seinen Sitz, wo auch physikalisch die größten Kräfte wohnen.

Die Ansicht, daß immer ein Körper auf den andern folge, die Sonne wieder ihre Centralsonne habe, und so ins unendliche, ist mit

der idealistischen Ansicht ganz unvereinbar; nach dieser muß das Licht das Ganze umschließen, und wie von Freiheit alles ausgeht, auch alles zur Freiheit zurückkehren. — Doch ist hier nicht etwa nothwendig, daß die Welt eine runde Gestalt habe, darüber läßt sich weiter nichts bestimmen. —

Die große Kluft von der Entstehung der siderischen Körper bis zum Gipfel der immer höher gebildeten Einzelnheiten, bis zum Menschen, haben wir der Geschichte der Erde überlassen; erst beim Menschen greift die Philosophie den Faden wieder auf; insofern aber die Stufenfolge der Entwicklungen der Erde eben in Beziehung auf den Menschen einiges Interesse für die Phisosophie hat, und sie die Theorie des Menschen auf die Theorie der Natur gründen muß, kann sie dann doch jenen Productionen nicht alle Rücksicht versagen; freilich genügt es ihr zu ihrem Zweck, blos die allgemeinen Formen der Organisationen zu kennen und aufzustellen, ohne sich weiter in das einzelne, das nicht in ihre Sphäre gehört, einzulassen. In der physikalischen Ansicht des Menschen, als der Theorie des Menschen, aus dem Standpunkt der Natur, werden alle andern organischen Gebilde nur als Annäherung zum Bewußtseyn, d. h. zum Menschen betrachtet, da das Bewußtseyn eigentlich der Mensch selbst ist.

Eine solche Betrachtung geht nun freilich als Einleitung dieser Theorie vorher.

Wir haben zwei Data als Grundlage aller irdischen Productionen gefunden, erstens die Beharrlichkeit oder die Centralkraft des irdischen Elements mit einer wenn auch tief darin verschlossenen Seele, und zweitens die Lichtwelt, das irdische Element als Luft umschließend; — einerseits hat das irdische Element den Trieb Individuen hervorzubringen, d. h. abzusondern und sich zu äußern, anderseits strebt das Licht eine unendliche Fülle und Mannichfaltigkeit von Gestaltung zu entwickeln.

Es wurde früher gesagt: Darstellung, Aeußerung des in dem irdischen Elemente verschlossenen Geistes sey der Zweck aller Organisation; allein anfangen könne die Thätigkeit des irdischen Elements nicht mit der Darstellung, weil dazu die ursprüngliche, elementarische Form noch viel zu einfach und

ungeschickt sey; die erste Thätigkeit des irdischen Elements könne keine andere seyn, als Fortsetzung derjenigen, die schon da ist, womit das Element selbst anfing, nämlich Absonderung. — Absonderung ist die Thätigkeit, womit das irdische Element beginnt, diese herrscht deshalb auch als Grundgesetz für die ganze Reihe von Organisationen, die aus ihm hervorgehen. Absonderung nach allen Seiten oder Individualität ist ebenso die Grundform der Körper, wie der Raum die Grundform der Welt überhaupt. Aus dem Streben nach Individualität gehen die mannichfaltigen Gebilde der Erde hervor. — Wie in dem irdischen Elemente der Trieb liegt sich abzusondern, sich zu äußern, so strebt das Licht eine unendliche Fülle und Mannichfaltigkeit von Gestaltung zu entwickeln. Das was aus dieser Verbindung der Thätigkeit des irdischen Elements und des Lichtgeistes hervorgeht, die Absonderungen der Erde, durch das höhere Princip gestaltet, diese Individuen und ihre Form sind, was man Organisation nennt. Organisation ist der Grundcharakter der Erde, alles auf ihr und in ihr ist organisch, sie hat in allen ihren Hervorbringungen den Trieb nach Individualität; wie das Licht nach Gestaltung. Organisation ist nichts anders, als an den Körper gebundenes Leben in der mannichfaltigsten Entwicklung. Man setzt gewöhnlich das Organische dem Chemischen und Mechanischen entgegen, aber sehr irrig: das Chemische ist auch wieder nichts als organisch, nämlich in Beziehung auf das Ganze, blos mechanisch aber ist nichts, da ein allesbelebender Geist die Natur durchdringt, und wenn gleich unsern uneingeweihten Blicken unsichtbar, in allen ihren Gebilden lebendig sich reget und beweget. Sieht man einzig auf die dynamischen Gesetze der Schwere, so kann bei technischen Zwecken das Mechanische richtig seyn, dergleichen mag zum technischen Gebrauch als dem Organischen entgegesetzt gelten. Was in philosophischer Rücksicht dem Organischen entgegengesetzt werden kann, ist das Elementarische, das Organische ist übrigens keineswegs das höhere, sondern das untergeordnete, streng genommen blos die körperliche Form; daher es sehr unrecht ist organische Gesetze in die ganze Natur einführen zu wollen; relativ kann es wohl gelten, insofern als viele Menschen

sich erst mit Mühe dazu erheben können, alles für belebt anzusehen. Ist der Irrthum einmal vernichtet, daß es in der Natur etwas Todtes und Mechanisches gebe, so tritt die höhere Unterscheidung ein zwischen dem Organischen und Elementarischen.

Wenn nun gleich nach unserer Philosophie die Lichtwelt nicht absolut vollkommen, und die irdische Welt nicht absolut unvollkommen ist, so kann doch darüber gar kein Zweifel entstehen, welche von beiden die vollkommenere sey, da nach unserer Ansicht der erstern ohne alle Einschränkung der Vorzug gebührt.

Die Erde ist ein Wesen, das zwar eine sehr große Kraft in sich verschließt, die aber auch durch unermeßliche Bande gefesselt und gehemmt ist und in ihrer Aeußerung mit ungeheuren Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Alle ihre Productionen scheinen daher eine Reihe von Versuchen, wo nur nach langem Streben etwas erscheint, was der Idee des Strebens in etwas entspricht, und nicht ganz unvollkommen ist. Mehrere von diesen Versuchen sind nur Nachahmungen von Originalen, gehen auf denselben Zweck und Typus und nähern sich diesem nur allmälig, andere sind bloße Uebergänge zu bessern und edlern Productionen. Erst auf den höhern Stufen kann man sagen, daß in diesen Gebilden die Seele der Erde durchbreche, und nur auf dem höchsten Gipfel im Menschen tritt auch geistiges Bewußtseyn ein.

Sehr mit Unrecht hat man theologische Gründe in die Entwicklung der Natur getragen, und die offenbar mißgeschaffenen oder gar schlechten, schädlichen Productionen als von Gott zu geheimen, unsern blöden Augen verborgenen Zwecken absichtlich hervorgebracht darstellen wollen, indem dadurch dem unbefangenen Sinne ein Zwang angethan wird. Es wird auch bei der scharfsinnigsten Erklärung immer schwer halten, alles Böse in der physischen wie in der moralischen Welt als nothwendigen Theil in dem Plane der Schöpfung, als Beförderungsmittel der Entwicklung des Ganzen und der Erreichung des höchsten Endzweckes der Schöpfung zu rechtfertigen, wenigstens wird man, ohne der Vernunft allzuviel beizumessen, nie dahin kommen, die Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers gegen alle Einwürfe zu sichern.

Die ganze Reihe der Entwicklungen der Erde durch alle Productionen ihrer Stufenfolge nach bis zu dem höchsten Gipfel durchzugehen, kann, wie schon gesagt worden, nicht das Geschäft der Philosophie seyn, es muß dieser zu ihrem Zwecke genügen, blos die allgemeine Form der Organisationen zu kennen, und aufzustellen, ohne sich weiter in das Einzelne, das nicht in ihre Sphäre gehört, einzulassen.

Innere Homogenäität, ohne äußere Gestalt, ist die Grundform des Elementarischen, insofern sind die meisten Mineralien noch in elementarischer Form, aber dennoch sind sie schon von individueller Natur, in Rücksicht auf die Verschiedenheit der Stoffe. Auch fängt bei vielen die Gestaltung schon an, namentlich durch die Crystallisation. (Auch viele Organisationen, die sonst nicht zu den Mineralien gerechnet werden, sind in dieser Hinsicht noch zu ihnen zu zählen.) Ueberhaupt da die Entwicklungen aus der Erde nicht geschehen können, ohne Mitwirkung des höhern Elements, des Lichts, so darf es gar nicht befremden, daß die ersten Productionen der Erde noch am meisten das Gepräge tragen des Princips, welches die Entwicklung begünstigt, daß sie noch zum Theil in elementarischer Form sind, obgleich der Trieb zur Individualität sich schon in ihnen in reichem Maße zu erkennen gibt. Der Form der Hervorbingung nach gehören auch die Elemente zu dieser Stufe.

Da das höhere Element dasjenige ist, was die Productionen aus der Erde entwickelt, so muß es auch aus der Erde ein Nachbild von sich hervorbringen: die irdischen Elemente, die ein Nachbild des himmlischen sind, aber nur in ihrer Trennung als Wasser und Feuer, da in der höhern himmlischen Luft oder Lichtwelt beide innigst verbunden sind.

Mehr in die eigentliche Physik würde die Betrachtung der Mineralien gehören, die sich den vegetabilischen Productionen nähern, wie die Edelgesteine, und jener, welche der animalischen sich anschließen, wie die Metalle.

In Rücksicht auf Organisation ist diese Stufe die unterste, und ihre Producte sind die unvollkommensten. Die Erde ist noch nicht entwickelt genug, Formen hervorzubringen, die ihrem Trieb

nach Individualität entsprechen. Es überwiegt hier noch eines Theils das Elementarische, andern Theils das grobe Körperliche.

Die nächste Stufe der Productionen, die vegetabilische, ist in Rücksicht auf Gestaltung die allervollkommenste. Alles ist hier der höchsten Mannichfaltigkeit, der Entwicklung und der unendlichen Fülle von Schönheit, also der Gestaltung aufgeopfert; in den Pflanzen überwiegt der Licht- oder Luftgeist, daher diese bewunderungswürdige Mannichfaltigkeit und Pracht der äußern Formen, wie nur die freie spielende Schöpferkraft des höhern Elements sie hervorrufen konnte. Dagegen ist das Innere in den Pflanzen aufgeopfert. Der Zweck bei allen Hervorbringungen der Erde ist doch, daß diese sich selbst wieder hervorbringe. Dazu fehlt es aber den Pflanzen an den nothwendigsten Bedingungen, an willkürlicher Bewegung und Organen der Sinne. —

Anmerk. In den Pflanzen ist die Gestaltung die allerfreieste und steht nur in entfernter Beziehung auf nützlichen Zweck oder bloßes Bedürfniß, wenigstens wird in der Erscheinung gar nicht daran erinnert. Die thierische Organisation spricht jedesmal den Zweck, und das Geschäft, zu dem sie als Werkzeug gebildet ward, bestimmt und deutlich aus, daher ist auch die thierische Gestalt, von Ausdruck und Bedeutung weggesehen, der vegetabilischen an Schönheit untergeordnet. Die Pflanzen sind der Schmuck, die Zierde der Natur, aber der eigentliche Zweck der Erde kann in ihnen nicht erreicht werden. Es ist, als hätte die Erde hier ihr Ziel übersprungen und in dem Gefühle ihrer Kraft nach etwas höherem gestrebt, was sie, weil es ihr zu hoch war, nicht erreichen konnte und wollte. Die Mannichfaltigkeit und Schönheit der Gestaltung erscheint also zwar in den Pflanzen auf dem höchsten Gipfel, doch wird der eigentliche Zweck der Organisation erst in den Thieren erreicht.

Um die productive Kraft der Erde selbst sowohl als jene, die sie ihren Producten und Individuen mittheilt, zu begreifen,

müssen wir wieder zurückgehen auf die erste Grundform der Erde und ihrer Thätigkeit.

Gemäß der bisherigen Ableitung hat die Erde erstens den Trieb der Absonderung, dies ist ihre Grundform und ihre erste Thätigkeit als Fortsetzung derjenigen, wodurch sie selbst aus dem Elemente sich absonderte und zur Erde ward.

Dann hat die Erde zweitens den Trieb zur Aeußerung und Darstellung: da der Geist, das Bewußtseyn in dem irdischen Element so tief verborgen ist, so muß dieser natürlich sich zu äußern, und von den Fesseln der Starrheit und Beharrlichkeit zu befreien streben.

Aber drittens muß die Erde noch einen Trieb haben, der aus ihrer Grundform und der Art ihrer Entstehung nothwendig folgt; dies ist der der Selbsterhaltung oder der Selbstheit.

Die Form der Beharrlichkeit, angewandt auf den Trieb, giebt den Begriff der Selbstheit und der Selbsterhaltung. Das Beharrliche, als Bewußtseyn gedacht, will immer nur in sich und bei sich selbst bleiben und verharren, und wenn es auch durch andere Triebe gezwungen wird, aus sich heraus zu gehen, sucht es doch immer wieder in sich zurückzukehren, so daß jene oft von diesem unterdrückt oder doch modificirt werden. Dieser Trieb der Selbstheit, der in allen Productionen herrscht, die auf der Stufe stehen, daß die Triebe der Erde darin sichtbar sind, muß nicht allein den Individuen, sondern auch dem Ganzen der Erde selbst beigelegt werden, da er aus der Grundform ihres Charakters, der Beharrlichkeit, folgt.

Man kann bei der Erklärung dieses Triebes der Selbstheit auch noch von einer andern Seite ausgehen, und ihn aus jenem Gefühle des Schreckens, jener Furcht vor der Vernichtung herleiten, die das Entstehen des irdischen Elements veranlaßte. Es muß, wenn nun jene gefürchtete Vernichtung nicht erfolgt, die Form des Bewußtseyns, die von jenem Gefühle anfängt, in das Gegentheil, die Liebe der eignen Erhaltung, den Trieb der Selbsterhaltung übergehen.

Diese drei Triebe nun: der Absonderung, der Selbsterhaltung und der Darstellung, sind die Grundtriebe der

irdischen Elements, der Erde und aller ihrer Productionen, nämlich jener, worin sich die Erde selbst wieder repräsentirt, diese Triebe wirken alle wieder ineinander.

Man kann daher der Erde nicht einen Trieb und eine Kraft, überhaupt zu produciren, beilegen, sondern den Trieb und die Kraft, etwas ihr ähnliches, sich selbst im Kleinen wieder zu produciren.

Die Erde hat den Trieb sich darzustellen; doch ist dies nicht blos als Darstellung des Innern zu verstehen, sondern auch als ein Trieb, eine Hinneigung zu dem Aeußern, als ein Trieb, zurückzukehren in die verlorne Freiheit des Elements, ein Streben, Antheil zu nehmen an dem Ganzen, nicht mehr einsam in sich verschlossen zu bleiben.

Dieser letzte Trieb kann erst in den Thieren anfangen befriedigt zu werden, als welche die Bedingungen dazu besitzen, nämlich die Organe der S i n n e, Sinn für Licht und Luft, Empfänglichkeit für die ganze unendliche Welt.

Was die Erde hervorbringt, bringt sie aus sich selbst hervor, es sind dies nur Absonderungen von ihr, sie hat den Trieb, ins Unendliche hin Individuen aus sich zu erzeugen. Die Erde muß also allen ihren Productionen ihr eigenes Wesen mittheilen, sie müssen alle die Grundtriebe der Erde theilen, nur daß in einigen dieses, in andern jenes Moment überwiegt: in den Pflanzen der Trieb zur Organisation, zur Individualität, in den Thieren der Trieb der Selbstheit, der Selbsterhaltung, in dem Menschen der Trieb der Aeußerung, der Darstellung. In dem Menschen ist dieser so erhöht, daß ein Streben nach Freiheit entsteht und die Sehnsucht nach dem Unendlichen, zur Rückkehr in das Reich des Lichtes und der allgemeinen Freiheit erwacht. Alle andern Triebe folgen nothwendig aus der Grundform des irdischen Elements, d e r  B e h a r r l i c h k e i t. Der Trieb in die Welt zurückzukehren kann erst dann entstehen, wenn die andern Triebe ihr Spiel schon lange fortgesetzt haben, wenn die Starrheit schon sehr überwunden ist, die Erde schon einen freiern, höhern Charakter erhalten hat. Je mehr die Erde sich entwickelt, desto mehr verliert sie von ihrem ursprünglichen, eigentlichen Charakter; ihr Zweck hiebei kann nicht seyn sich zu vernichten, sondern sich aufzulösen, zu verklären.

Der letzte Trieb der Darstellung, welcher die Sinne begründet, kann also erst in dem Menschen als völlig erreicht angesehen werden. Doch ist in den Thieren die Anlage dazu, und wenn es ihnen bei den Organen dazu dennoch an der eigentlichen Anschauung der Welt gebricht, so ist dieses bei manchen aus einem Fehler der Organisation herzuleiten; bei vielen dürfte es aber schwer zu erklären seyn, und einen sehr tief versteckten Grund haben. —

In den Thieren ist das grobe Körperliche wieder mehr überwiegend, als bei den Pflanzen; doch stehen diese den Thieren in Hinsicht auf innere Organisation weit nach, da in ihnen der stärkere Luftgeist und der vorherrschende Trieb nach Gestaltung die Erreichung des eigentlichen Zwecks der Erde, wie schon gesagt, verhindert. Das Bewußtseyn der Erde kann ja nur in denjenigen Producten wieder zum Vorschein kommen, wo diese sich selbst repräsentirt, ihre Grundtriebe offenbart, und Organe der Sinne findet, diese einigermaßen zu befriedigen.

Anmerk. Es ließe sich hier auch die Frage aufwerfen, ob die Kraft, welche das irdische Element an die unvollkommenen Productionen verwendet, wieder zurückgehe? — Dieses zu beantworten ist nicht Sache der Philosophie. Auf andern Planeten mag dieses der Fall seyn, auch in der frühern Geschichte der Erde kann es vorgekommen seyn. Doch aus dem Hange der Trägheit läßt sich erklären, daß es starr gewordene Versuche, versteinerte Handlungen sind, in denen die Erde zu ihrem Zwecke nicht durchdringen konnte. Um jene Frage noch befriedigender zu beantworten, schließt sich noch die zweite Frage an: da der in dem irdischen Element verschlossene Geist kein Verstand, sondern bloß Trieb, kein Geist, sondern Seele ist, so kann ja die Erdseele das Mißlingen ihrer Versuche nicht beurtheilen? also auch von zurückziehender Kraft nicht die Rede seyn; wie denn auch erst beim Wiedererwachen des Geistes im Menschen Irrthum möglich wird; es scheint also bei den vorhergehenden Productionen kein solcher statt haben zu können? Hierauf ist folgendes zu erwiedern: der Erdgeist ist an die Luft, die Erdseele an die Erde gebunden; im Men-

schen ist beides vereinigt; Erdseele und Erdgeist ist nur ein plus oder minus; eine Erdseele ohne allen Geist wäre nichts, und so ebenfalls ein Geist ohne alle (Seelen-) Kraft; jene Trennung ist also zu stark genommen. Und übrigens finden wir (wenn wir nur etwa in das Gebiet der Physik übergehen wollen, denn für Philosophie muß dies nicht angesehen werden), daß allerdings Versuche zurückgenommen werden, wo eben kein eigentlicher Bestand vorhanden war.

Da die Erde ihren einzelnen Productionen ihre eigne Kraft mittheilt, so darf es uns nicht befremden, daß sie ihnen auch die Kraft zu produciren mittheilt, nur mit dem Unterschiede, daß diese auf das Gleichartige beschränkt ist. — Daß aber auf den höhern Stufen der Organisation das Produciren der Individuen durch das Geschlecht geschieht, ist wieder eine Nachbildung der Production der Erde selbst. So wie auf dieser alles producirt wird durch die Centralkraft und die Atmosphäre, den Luftgeist, so auch in den einzelnen Producten durch die männliche und weibliche Kraft; nur darf man diese Analogie nicht zu lange fortsetzen, da bei der unendlichen Fülle von Productionen so unendlich viele Verhältnisse entstehen, daß die Aehnlichkeit oft modifizirt, oft ganz umgekehrt wird; so ist, um ein Beispiel anzuführen, nur in einer gewissen Rücksicht anzunehmen, daß bei den animalischen Producten das weibliche Geschlecht das schwächere sey. — Genug daß die Art der Production, wo aus zweien ein drittes erzeugt wird, in dem Ganzen sowohl statt findet, wie in dem Einzelnen.

Dies sind ungefähr die Hauptbetrachtungen, die unsere Philosophie über die verschiedenen Stufen der Productionen der Erde sich erlauben darf. Weiter aber als über diese Hauptformen der Organisation dürfen ihre Untersuchungen sich nicht in das Gebiet des Einzelnen verlieren, da hier alles subjectiv und unendlich ist.

Die Stufenreihe der Organisationen ist eigentlich mehr unregelmäßig, es ist dies aber eine natürliche, nicht nothwendige Unregelmäßigkeit. Es läßt sich wohl denken, daß die Erde von den Mineralien gleich übergegangen wäre zu den unvollkommenern Animalien, und durchaus keine Pflanzen hervorgebracht

hätte. Die Vegetabilien sind eine Ausschweifung in ein höheres Gebiet, eine Episode. Die Animalien sind der eigentliche Zweck der Erde; es könnte recht gut einen siderischen Körper geben, wo diese gleich auf die Mineralien folgten; die Mineralien aber dürften gar nicht fehlen, sie machen den Uebergang von der elementarischen zu der eigentlichen organischen Form. — Es läßt sich übrigens leicht denken, wie die Erde von den Mineralien gleich zu den Thieren übergehen, d. h. nach den ersten rohesten Versuchen, in dem Gefühle ihrer Kraft sich selbst überspringen, und nach etwas Höherem streben könnte, was sie eigentlich nicht erreichen konnte und wollte. Aus allem diesem folgt, daß man sich hüten müsse, etwas sogleich als nothwendiges Naturgesetz anzunehmen, was bei näherer Untersuchung doch blos als natürlich und im subjectiven Charakter unsers Gestirns gegründet befunden werden kann.

Die ersten Hervorbringungen der Erde müssen nothwendig noch sehr unvollkommen seyn; sie müssen, da der erste Schritt vom Element ausgeht, zum Theil noch elementarisch, noch nicht sehr organisch seyn. Die Perfectibilität folgt aus dem Charakter der Erde selbst, aus den Hindernissen, welche die Form der Beharrlichkeit dem Streben des tief in ihr verschlossenen und gefesselten Bewußtseyns in seiner Entwicklung entgegenstellt. Nur stufenweise, nur nach vielem Ringen und Kämpfen kann es dem irdischen Element gelingen, die Fesseln der Starrheit aufzulösen und zum Lichte, zur Freiheit durchzubrechen. Die Perfectibilität ist nicht allein Charakter des Menschen, sondern auch der Erde, und auch Charakter des Menschen ist sie nur in sofern, als dieser selbst zur Erde gehört.

Die Haupttriebe des irdischen Elements, die aus seiner Grundform und seinem innern Wesen hergeleitet wurden, sind der Trieb der Absonderung, Vereinzelung, Individualität; der Trieb der Selbsterhaltung, und der Trieb der Aeußerung, der Darstellung. Den Trieb der Individualität könnte man auch den Trieb zur Entwicklung nennen und also zwei Grundtriebe des irdischen Elements annehmen, den Trieb der Entwicklung und den der Selbstheit.

Wir fügen hier, ehe wir zur Theorie des Menschen übergehen, noch ein paar Bemerkungen bei, die aber eigentlich mehr physikalischer als philosophischer Natur sind.

Unsere Erde ist ein Residuum einer frühern Production, welche man als eine Production ungeheurer Riesenthiere ansehen muß, und verglichen mit unsern Productionen, als Schaalthiere.

Die Trägheit liegt so sehr in dem Grundwesen des irdischen Elements, daß nothwendig die untersten thierischen Organisationen fast ohne alle Bewegung seyn müssen.

Es ist nicht zu vermuthen, daß die ersten Productionen ins Kleine gegangen seyen, sondern nach der Analogie zu schließen, müssen sie der Ausdehnung nach ungeheuer gewesen seyn: Riesenthiere von ungeheurer Größe, aber unförmlich in Hinsicht der Bewegung und eben deswegen unsern Schaalthieren zu vergleichen. — Diese Thiere sind später vom irdischen Proceß selbst zerstört worden, höchst wahrscheinlich durch Wasser, vielleicht aber auch durch Feuer, und ihre Ueberbleibsel und Gebeine machen nun das feste Land und die Gebirge aus. —

Daß die Form des irdischen Elements gleich nach der Erstarrung durchaus einfach seyn müsse und nicht chaotisch gedacht werden könne, ist schon früher gesagt worden; unter Chaos versteht man körperliche Mannichfaltigkeit, im Licht ist zwar auch Mannichfaltigkeit, aber kein Chaos. Dieß ist eine Mischung materieller Kräfte von der größten Heterogenität; etwas chaotisches kann nun durch die Wechselwirkung der atmosphärischen Luft und des irdischen Elements hervorgebracht werden.

Den Schlamm oder den thierischen Grundstoff für die einzelnen Organisationen könnte man das Chaos nennen. Soll ein Thier entstehen, so muß ein Stoff gegeben seyn, der körperlich ist und beweglich, nicht mehr elementarisch, der zwar in Rücksicht der Form, der Förmlichkeit und der Fähigkeit dazu auf der untersten Stufe steht, aber doch beweglich ist und daher leicht eine Form annehmen kann. Alles dieses trifft in dem Schlamme oder Schleim zusammen, welcher körperlich und seiner Feuchtigkeit wegen beweglich ist.

Das Entstehen dieses Schlammes ist aus der Wechselwirkung der Atmosphäre und der Erde zu erklären, die Luft ver-

dichtet sich, die Erde wird aufgelöst, bis beide sich so neutralisiren, daß jener Schlamm oder Schleim entsteht, der den Grundstoff der thierischen Organisation enthält, und den man das thierische Chaos nennen kann.

Indessen wiederholen wir hier, daß man sich wohl hüten müsse, über die Organisation des thierischen Körpers zuviel a priori zu bestimmen, da vieles wohl zufälligen Ursachen zuzuschreiben seyn dürfte. —

Wenn wir früher gesagt haben, die Pflanzen wären überflüssig, so kann man auch von den Metallen behaupten, sie seyen nicht nothwendig. Was diese äußerst merkwürdig macht, ist ihre verstärkte Schwere. Die Metalle sind gleichsam die Körperlichkeit selbst, Stein in der zweiten Potenz; sie sind schwerer als die Erde im Durchschnitt, als der Kern der Erde, schwerer als der Stein selbst. — Dieses ist Grund genug, ihren Ursprung im Feuer selbst zu suchen; nicht in der Wirkung des innern Feuerprincips, der innern Wärme.

Anmerk. Das Feuer ist ein Princip, das in sich zurückwirkt; dadurch wird die Concentration verstärkt, mithin auch die Schwere. Was leichter ist als die Durchschnittsschwere, kann man wohl erklären, als eine Mischung nämlich oder eine Auflösung der Erde mit der Luft; sonst läßt sich die Schwere überhaupt philosophisch nur aus Furcht vor dem leeren Raume erklären.

Das Feuer ist ein zusammendrängendes, in sich selbst zurückgehendes Princip. Aus diesem wird sich die Concentration zur zweiten Potenz, die verstärkte Schwere leicht erklären lassen.

In allem Urgestein muß Wasser und Feuer zugleich seyn. Das Urgestein der Erde ist eine Erstarrung beider Elemente. Obgleich beide Elemente im Kampfe gleich stark sind, so ist doch möglich, daß in dem Niederschlage eins überwiege. Die Gleichheit der Elemente bezog sich blos auf ihre allgemeine unendliche Kraft. Doch da die Bewegung in dem Kampfe selbst gedacht werden muß wie ein Ebben und Fluthen, so ist es möglich, daß eine schnell abwechselnde Ungleichheit entsteht, eine Ungleichheit, die auf gleiche Weise abwechselt, also im Ganzen doch wie-

der Gleichheit ist. Nun ist aber der Moment der Erstarrung ein Moment im strengsten Sinne, der plötzlich mit unendlicher Schnelle erfolgt. Daher ist es sehr begreiflich, wie der Kern eines Planeten, je nachdem in dem Momente der Erstarrung entweder das eine oder das andere Element überwog, von dem eines andern verschieden sey. Unter den Gestirnen kann also in dieser Hinsicht eine Verschiedenheit obwalten, so daß einige feuriger, andere wässeriger sind. Diese Möglichkeit zugegeben, würde, nach der Analogie zu schließen, sich daraus folgern lassen, daß unsere Erde ein wässeriges Gestirn sey.

Noch haben wir einige andere Punkte zu berichtigen, ehe wir zum zweiten Abschnitt übergehen.

Wir haben auf der vierten Stufe die Möglichkeit des bösen Princips gezeigt, es ist nöthig hier zu zeigen, daß wenn die Einheit der Welt nicht zerrissen werden soll, es eben so wenig eine absolute Absonderung, als eine absolute Beharrlichkeit gebe.

Anmerk. In dem irdischen Element ist ein Trieb der Selbstheit, und ein Trieb der Entwicklung. Der erste als ein Trieb des Elements, immer bei sich zu verharren und in sich zurückzukehren, ist blos die Form des irdischen Elements. Der Trieb der Entwicklung ist der nothwendige Trieb des in dem irdischen Elemente verschlossenen Geistes, der sich zu äußern und zu befreien strebt. Der Natur der Sache nach mußte der Trieb der Entwicklung, als der geistige, den aus der irdischen Unvollkommenheit entspringenden Trieb der Selbstheit bei weitem überwiegen. Die irdische Trägheit und Beharrlichkeit kann der Entwicklung des Geistes große Schwierigkeiten in den Weg legen, diese auf mancherlei Art hemmen und zurückhalten, aber sie nicht vollkommen überwiegen; wo dies der Fall ist, muß es noch andern mitwirkenden Ursachen zugeschrieben werden. Die entschiedene Oberherrschaft des Egoismus ist so unnatürlich, daß sie ein böses Princip als Erklärungsgrund fodert. Das Böse ist der aufs äußerste getriebene, sich selbst verzehrende, zerstörende Egoismus; überall wo wir diesen Trieb

der Selbstzerstörung wahrnehmen, können wir die Herrschaft des bösen Princips voraussetzen. Die Entwickelung geht auf Liebe, Vereinigung, auf Fülle; die in sich selbst gekehrte Selbstsucht endigt in Leerheit und Nichtigkeit. Manche Arten von Krankheit, Tollheit, Verrücktheit, besonders solche, die aus einer schon an sich unsittlichen Leidenschaft entspringen, können vielleicht aus diesem selbstzerstörenden Hange erklärt werden. — Im menschlichen Bewußtseyn liegt diese zerstörende Kraft in dem reflectirenden Denkvermögen; hier bringt sie das sonderbare Phänomen des Skepticismus hervor. Es ist eine moralische Desorganisation des menschlichen Wesens. Das böse Princip hat nicht die Macht, auf eine zerstörende Art direct in die Welt einzuwirken, und andere Wesen zu zerstören, aber es kann diesen den Hang der Selbstzerstörung epidemisch mittheilen. Eine absolute Absonderung ist eben so unverträglich mit dem Begriffe der unendlichen Freiheit, Einheit und Fülle, wie absolute Beschränkung. Das zerstörende Princip darf als solches keine ewige Dauer haben, keine ewige Höllenmacht in der Welt bestehen, weil sonst neben dem Einen höchsten Princip noch etwas übrig bliebe, was seinen Frieden störte und seine gänzliche Vollendung hinderte.

Nun ist es aber auch nicht weniger widerstreitend zu denken, daß das schlechthin Böse, was sich selbst zum Bösen willkürlich verkehrt hat, zum Guten zurückkehre, sich wieder mit der Gottheit vereinige. — Zur Auflösung dieses Problems bietet sich uns der Ausweg dar, daß das böse Princip sich seiner Natur nach endlich selbst in Vernichtung auflösen und so aus der Welt verschwinden muß; daher nichts übrig bleiben kann, was den Frieden der Gottheit störte, und die Fülle ihrer Herrlichkeit beschränken könnte. Man nehme die Welt des bösen Princips von so langer Dauer an als man will: nach unendlichen Gradationen von Leiden und Qualen wird sie endlich in eignem Hasse und Grimme sich selbst verzehren und zerstören. Das böse Princip ist der sich selbst zerfressende Egoismus, der am Ende in sein Nichts sich auflöst; es gibt nach unserer Philosophie kein anderes Nichts, keine andere Vernichtung, als Selbstzerstörung.

Wir können jetzt auch das Verhältniß unserer Philosophie zu andern in Rücksicht auf einige Punkte der Weltlehre bestimmen. — Ist die Freiheit allein wirklich, und gibt es überall nichts außer und neben dem unendlichen Welt-Ich, so darf auch die Philosophie sich nur mit diesem einzigen höchsten Gegenstande beschäftigen. Jede Philosophie, die über das Wirkliche hinausgeht, ist transcendent.

Es ist hiemit aber nicht das gemeine, empirische Wirkliche gemeint, sondern das höhere Wahre und Reale, das unendliche Welt-Ich. Nicht das Nothwendige ist Gegenstand der Philosophie, als insofern das Wirkliche selbst nothwendig ist. — Ist nur das Wirkliche Gegenstand der Philosophie, gibt es nur ein einzig Wirkliches, und ist das Wirkliche zusammen nur Eins, so darf man auch nur eine einzige Welt annehmen. Wir haben zwar von einer himmlischen und einer irdischen Welt gesprochen, aber alles das sind nur verschiedene Sphären, nur Theile des Einen einzigen Weltganzen.

Jene alte Ansicht von einer Mehrheit der Welten, wie wir sie bei Heraklit und den Stoikern finden, ist zwar der Natur des Idealismus sehr angemessen, aber dennoch als irrig zu verwerfen. Diese Philosophen nahmen eine unendliche Reihe aufeinander folgender Welten an, wo immer eine an die Stelle der andern trete, wenn diese sich aufgelöst habe, und ins Chaos zurückgekehrt sey. Wenn gleich die Form dieses Gedankens dem Idealismus weit angemessener ist, als jene, die eine Mehrheit nebeneinander bestehender Welten annimmt und daher den Begriff der Beharrlichkeit voraussetzt, so ist dem Inhalte nach doch diese Vorstellungsart ganz verwerflich, da sie nicht auf die unendliche Fülle hinausgeht, sondern nach ihr würde zuletzt die Welt sich immer wieder in Leerheit und Nichts auflösen. Denn ein so vollkommenes Chaos, wo alles sich gegenseitig aufgehoben hätte, alles neutralisirt und ins Gleichgewicht gebracht wäre, würde ein Nichts seyn.

Ungeachtet diese Heraklitisch-Stoische Ansicht viel Keime des Idealismus enthält, so ist sie doch darum zu verwerfen, weil sie transcendent ist, über das Eine wahrhaft Reale, das Welt-

Ich hinausgeht, und dadurch die Freiheit in Nothwendigkeit verwandelt. Jede dieser Welten entstand aus der vorhergehenden, war also durch die Beschaffenheit dieser in ihrer ganzen Entwicklung bedingt, sonach das Wirkliche dem Nothwendigen, das Lebendige dem Richtigen untergeordnet.

Ueber den ersten Anfangspunkt der Welt darf man nicht hinausgehen, wenn man nicht zuletzt in leeres Nichts und Nothwendigkeit sich verlieren will. Die erste Regung der Sehnsucht kann aus nichts abgeleitet werden, sie ist das schlechthin Erste und Höchste. Die Liebe ist absolut unbedingt; sie erklären hieße sie vernichten, und an ihre Stelle das Richtige, Nothwendige setzen. Beweisen und herleiten läßt sich der erste Anfangspunkt nicht, weil sonst das Verhältniß dessen, was abgeleitet, und dessen, woraus es abgeleitet werden muß, ganz umgekehrt würde.

Das Einzige, was zur etwaigen Erklärung sich sagen ließe, wäre, daß mit der ersten Regung der Sehnsucht zugleich auch ihr erster Gegenstand, der Raum, erzeugt werde. Die Sehnsucht ist productiv, sie erzeugt sich selbst mit ihrem Gegenstande, sie wächst allmälig und verstärkt und verdoppelt sich in steigendem Verhältniß. — Doch ist dies nur dem begreiflich, dem das Wesen der Sehnsucht selbst kein Geheimniß ist; denn nicht in todten Worten und Begriffen läßt sich das höchste Leben auffassen und darstellen, und dem, der die innere Anschauung nicht hat, erklären und beweisen. Nicht auf dem Wege des Verstandes allein ist hier die Ueberzeugung möglich, wo die Lösung des Räthsels in der geheimsten, tiefsten Quelle alles Wissens, dem lebendigen Gefühle liegt. —

Wir kommen hier nun auch auf die Frage, ob dem Anfange der Welt eine Ewigkeit vorherging. — In der scholastischen Philosophie unterscheidet man die Ewigkeit vor der Schöpfung, a parte ante, und nach der Schöpfung der Welt, a parte post. Gibt es nun eine Ewigkeit a parte ante, gibt es eine Zeit, die wie bei einer Linie an einem Ende unendlich ist? ging der Production des Raumes eine Ewigkeit vorher? — Diese Frage ist eigentlich nicht zu beantworten, weil nämlich vor der

Schöpfung des Raumes ja weder Zeit noch Maaß vorhanden war, die Zeit ja selbst erst mit der Welt entstand und sich entwickelte. Vor der Zeit läßt sich keine Zeit und auch keine Ewigkeit denken, eine solche Zeit ist ganz dem Begriff der Zeit und des bestimmten Maaßes entgegen.

Es gibt aber eine zweifache Art der Zeit, wie ein zweifaches Unendliches, eine vollendete und eine unvollendete Zeit. Wenn aber mit der Beharrlichkeit und Starrheit auch das Reich der Gegenwart aufgelöst, Vergangenheit und Zukunft verbunden, und so alle Zeit zur Ewigkeit verklärt seyn wird, dann ist die Zeit vollendet. Dieser Begriff der vollendeten Zeit ist ein positiver, der scholastische Begriff aber eine Zeit, der weder Zeit noch Maaß entspricht, eine Ewigkeit a parte ante, ist ein negativer. Es ging der Schöpfung weder eine Zeit, noch eine Ewigkeit vorher, aber wohl ein unendlicher Keim der Zeit, und erst mit der Welt entwickelte sich dieser. Was die höchste Vollendung, der Gipfel, das Ziel der Zeit ist, muß auch ihr Anfang gewesen seyn. Wollte man jenen Keim der Zeit eine Ewigkeit nennen, so gäbe es doch eine Ewigkeit a parte ante. Aber da der Raum ein unendliches Product ist, was allmälig hervorgebracht und entwickelt wurde, so kann man die Zeit, die zu dieser Production gehört, als eine Ewigkeit a parte ante ansehen, man kann sich die Entwickelung als eine unendliche Reihe denken, als einen unendlichen Progreß, und den Anfang der Sehnsucht als unendlich schwach, aber dennoch nicht als aus dem Nichts hervorgegangen, sondern als sich selbst mit ihrem Gegenstande erzeugend. Doch dürften diese Gedanken, indem sie transcendente Ansichten berichtigen sollen, leicht selbst in den nämlichen Fehler fallen, und wir wiederholen nur noch die Bemerkung, daß man ohne Gefahr, sich in Leerheit und Nichtigkeit zu verlieren, nicht über die ersten Regungen der Sehnsucht hinausgehen dürfe.

Wir gehen zuletzt noch zu einer Betrachtung des Raumes über, welche noch eine nähere Beziehung auf das Licht, wie wir es erklärt haben, herbeiführt. — Worin besteht denn die eigenthümliche Thätigkeit des Lichts? — Das Licht entstand

eben so wohl, wie das ihm entgegengesetzte irdische Element, aus dem Ringen der beiden Elemente, des Wassers und des Feuers, nur daß in dem Lichte die Elemente ihre eigenthümliche elementarische Form beibehalten haben, und der ernste Kampf und Streit, der von dem irdischen Elemente bis zur Vernichtung fortgesetzt würde, in ihm in ein friedliches, spielendes Ringen verwandelt wird. Das Licht ist nichts anders, als das Ringen der Elemente, nur durch das vorherrschende Princip der Liebe höher und schöner ausgebildet, in ein liebevolles Wechselwirken umgestaltet. — Die Thätigkeit des Lichts muß also auch denselben Bedingungen folgen, kann auch nur eine spielende seyn, welches indessen dem ersten Zwecke der Welt gar nicht entgegensteht.

Der Kampf zwei völlig gleicher Kräfte, die ihrem Wesen nach absolut thätig und lebendig sind, schlechterdings nicht ruhig nebeneinander verharren können, sondern immer thätig seyn müssen, läßt sich nur denken als ein beständiges Schwanken, Ebben und Fluthen, Expansion und Contraction. Diese Thätigkeit ist die einzige, die zwischen zwei, an Kraft sich gleichen Elementen statt haben kann, so lange sie nicht gegenseitig sich vernichtet, und die auch in dem Lichte statt haben muß, insofern auch hier die beiden Elemente, auch in der Verbindung, noch getrennt sind.

Anmerk. Das Licht ist die Auflösung des ernsten Kampfes der Elemente zu einem spielenden Ringen. Aber dennoch müssen immer noch zwei Kräfte daseyn, wenn gleich zur Einheit innigst verbunden, weil sonst ja auch die spielende Thätigkeit mit der Wechselwirkung wegfällt. —

Im Kampfe zweier sich gleicher Elemente ist jenes Abwechseln zwischen Ebbe und Fluth nothwendig. Es ist ihrem Wesen, als absolut thätiger und lebendiger Kräfte entgegen, daß sie ruhig nebeneinander verharren; sie müssen sich also entweder in ernsthaft fortgesetztem Kampfe gegenseitig bannen und fixiren, dann entsteht das irdische Element; oder dieser Streit wird in ein spielendes Ringen verwandelt. In dieser letztern Weise bildet sich das Licht. Allein da in dem Lichte beide Kräfte, Wasser und Feuer,

durch das höhere Princip der herrschenden Liebe verbunden sind zu einem Element, so muß auch die Thätigkeit eine andere seyn, als sie war, wie beide Elemente noch geschieden neben einander bestanden. Jene spielende Thätigkeit des Lichts muß gedacht werden als die freieste Thätigkeit, ein Abwechseln von Expansion und Contraction, ein willkürliches Vermehren und Vermindern seiner selbst. Gerade wie wir auch im menschlichen Bewußtseyn eine ähnliche durchaus freie, abwechselnd sich ausdehnende und zusammenziehende Thätigkeit gefunden haben.

Worauf richtet sich denn jene freie Thätigkeit des Lichts? Die beiden Elemente, Wasser und Feuer, sind zwar der Kraft nach unendlich; der räumlichen Ausdehnung nach aber sind sie es nicht, insofern sie keine absolut vollendete Raumerfüllung sind. Es gibt daher einen leeren Raum, aber auch dieses Leere kann nicht absolut seyn, indem das Ziel der Weltentwicklung ja die innere Fülle ist. Nur so lange die Welt noch nicht vollendet ist, gibt es einen leeren Raum; mit der Vollendung der Welt aber muß auch zugleich die unendliche Erfüllung des Raums angenommen werden.

Anmerk. In der elementarischen Welt ist der leere Raum nur indirect und implicite enthalten, es ist nur noch kein voller Raum, der Raum ist von Wasser und Feuer noch nicht ganz erfüllt, die Welt ist, wie die Griechen sagen, noch dünne, der leere Raum ist noch nicht geschieden. *)

*) Erst auf der vierten Stufe entsteht der wahre leere Raum; man muß daher hier neben dem irdischen Element, dem Licht und dem bösen Princip auch noch diesen besonders unterscheiden Das böse Princip geht freilich, insofern es in sich zurückkehrt, sich selbst verzehrt und vernichtet, auf einen leeren Raum aus; es ist aber noch eine andere Art, ein indifferenter leerer Raum zu denken aus dem Zusammenziehen des irdischen Elements. Mit dem leeren Raume entsteht zugleich die Schwere und die Anziehungskraft. Die Schwere läßt sich am besten aus der Furcht vor dem leeren Raume erklären und ebenso die Anziehungskraft, da sie aus der Schwere folgt. — Die Anziehungskraft ist keineswegs etwas materielles, wie die Physiker behaupten, sie ist allerdings

Auf der vierten Stufe geschah eine Scheidung, weil da das irdische Element in der Erstarrung sich zusammendrängte, und der Raum, jedoch nur unvollkommen, erfüllt wird, und dadurch eine Ungleichheit und eigentliche Leere entsteht. Der leere Raum, als das der Mannichfaltigkeit Entgegenstehende, ist das Grundübel der Welt; die Gegenwart soll diesem Uebel abhelfen und den Raum erfüllen. Allein durch die Gestalten und Wesen derselben, die Starrheit, Unbeweglichkeit und grobe Körperlichkeit geschieht dies nur unvollkommen. Man kann die Welt ansehen als einen Versuch, den leeren Raum, als das der Mannichfaltigkeit durchaus Entgegenstehende, vollkommen zu erfüllen, und die Gegenwart, das andere Grundübel der Welt zu vernichten; erst durch die Thätigkeit des himmlischen Lichtprincips wird dies vollkommen geschehen können.

Auf diese Erfüllung des leeren Raums geht die Eine Richtung der freien Thätigkeit des Lichts. Das Licht ist das raumerfüllende Princip, durch die unermeßliche, überall sich verbreitende Thätigkeit des Lichts wird der Raum selbst aufgelöst, und in ein Meer von Bewegung, Thätigkeit, Freiheit verwandelt.

Die andere Richtung der Thätigkeit des Lichts ist gegen die Körperwelt gerichtet, da das irdische Element der Beihülfe des Lichts zu seiner Gestaltung und Entwickelung bedarf, so wie das Licht selbst wieder aus dem irdischen Element die ihm fehlende Mannichfaltigkeit hervorzubringen trachtet, die zur Erfüllung des Raums nothwendig ist. — Das Licht strebt nach der Kör-

---

der Materie eigen, aber eine innere geistige Kraft, aus Furcht vor der Vernichtung entsprungen. Auf diese Art können wir auch aus unserer Philosophie dasjenige erklären, was der Physik am meisten Beschwerde macht, die cyklische und pulsirende Bewegung der siderischen Körper —. Nach unserer Ansicht folgt die erstere aus der allgemeinen Anziehungskraft der Schwere, aus Furcht vor dem leeren Ranme, die letztere aus dem Wesen des geistigen Lichts; während Newton die erste Bewegung sehr sonderbar von einem Anstoß Gottes herleitet, welches ganz unphilosophisch ist.

verweilt, diese zu bilden, zu entwickeln und zu verklären, und dadurch jene unendliche Fülle zu erreichen, die das Ziel des Ganzen ist. Das Licht schwebt, wie Leibnitz sehr richtig sagt, in der Mitte zwischen dem Leeren und der Körperwelt.

Wir haben schon früher gesagt, das Licht sey das geistigste aller Elemente. Es ist nicht mehr ein Sehnen und Begehren, sondern die Hoffnung der unendlichen Fülle und Trieb und Kraft diese zu gestalten. Es ist diejenige Form des Bewußtseyns, die sich bezieht auf die unendliche Fülle und die unendliche Einheit, und die Verbindung von beiden. Hier ist also der Uebergang von *Seele* zu *Geist*.

Das Licht ist die Hülle des himmlischen Verstandes oder Geistes. Geist ist vollendete Liebe, ist himmlisches Denken. Der Verstand im Menschen liegt in der Mitte zwischen diesem und der Vernunft. In einem siderischen Körper, wie die Erde, müßte man die Seele in den Kern, den Geist aber in die umgebende Luftatmosphäre setzen; hier wäre der Erdgeist der Sterngeist.

Diese wogende Bewegung des Lichts hebt die Schwierigkeit von dem Begriffe des Raumes auf. Denkt man sich diesen blos abstract und negativ, als eine unendliche Ausdehnung ohne Inhalt, so erhält man ein blos negatives Unendliches, das beharrliche Unendliche des Realismus. Dies wird aber nicht allein dadurch widerlegt, daß man sich das Entstehen des Raumes aus der Ichheit und seiner Identität mit der Sehnsucht erklärt, sondern an und für sich ist der Begriff des Raumes, so gefaßt, leer, nichtig, und widersprechend.

Auch in physikalischer Hinsicht wird durch diese wogende Thätigkeit des Lichts die Schwierigkeit, sich den Raum als beharrlich zu denken, gehoben. Das Licht ist das Princip der unendlichen Raumerfüllung, indem es die höchste Fülle, Mannichfaltigkeit und Schönheit von Bildung und Gestaltung hervorruft, die das letzte Ziel der ganzen Weltentwickelung sind. — Die überall durch das Unermeßliche verbreitete Thätigkeit des Lichts macht den Raum selbst beweglich und dadurch mit der Ansicht des Idealismus verträglich; der Raum ist hier selbst in Freiheit und Thätigkeit aufgelöst und mit dieser ganz identisch.

Raum und Zeit sind Glieder und Theile des unendlichen Welt-Ichs, sind reelle, lebendige, geistige Wesen und Kräfte. Dieses ist die Ansicht des Idealismus in kurzem zusammengefaßt.

Die Theorie der Natur hat uns nun bis zur Theorie des Menschen fortgeführt.

# Sechstes Buch.

## Theorie des Menschen.

In einer Theorie des Menschen, gegründet auf die Theorie der Natur, werden alle andere organische Producte nur angesehen als eine Annäherung zu dem Menschen. Der Mensch ist in der irdischen Geschichte die letzte Stufe einer langen Reihe von Productionen, deren Ziel die Organisation des vollkommnen Körpers ist. Erst auf diesem höchsten Gipfel der organischen Bildung dringt die Seele der Erde durch, und es tritt im Menschen geistiges Bewußtseyn ein.

Das Einzelne ist nur aus dem Ganzen zu erklären, daher ist auch hier erst eine eigentliche Theorie des Menschen möglich. Der Mensch ist das Einzelne; die Gesetze des Einzelnen aber sind auch nur aus dem Standpunkte des Ganzen zu erklären. Erst wenn die Gesetze der Natur und der Welt selbst aufgestellt sind, werden jene für das Einzelne sich leicht daraus ableiten lassen. Von diesem Standpunkte aus kann erst die Frage über die Gesetze des Bewußtseyns *) befriedigend beantwortet werden. Früher ward sie blos kritisch erwähnt. Die Theorie des Bewußtseyns, die wir dort gegeben haben, war eine bloße Analogie; hier wurde der Mensch und sein Bewußtseyn als gegeben betrachtet. Aus dem menschlichen Bewußtseyn allein können die Gesetze des Bewußtseyns überhaupt nicht erkannt, und der letzte Grund der Gesetze angegeben werden. Erst jetzt ist es möglich,

*) Womit andere Philosophen sehr irrig den Anfang machen.

eine eigentlich synthetische Ansicht, eine Charakteristik des Menschen im Ganzen genommen aus dem Princip der Natur- und Weltlehre, nach seiner Entstehung und Entwickelung, seiner Kraft, seinem Zwecke und seiner Bestimmung aufzustellen. Hier wird sich entscheiden lassen, inwiefern es Gesetze des Bewußtseyns gebe, was diese eigentlich sind, und inwiefern die einzelnen Gesetze des Bewußtseyns als Gesetze gelten können oder nicht. — Auch die wichtige Frage von der Freiheit des Menschen, seiner Kraft in Verhältniß zu dem Ganzen der Natur, wird hier gelöst werden. Zwar ist schon in der Theorie des Bewußtseyns überall gezeigt und vorausgesetzt worden, daß Freiheit das Grundwesen des Ichs und des Menschen sey, welchem dadurch eine gränzenlose Kraft beigelegt wurde; allein die Frage ist nicht, ob der Mensch, blos auf das Allgemeine in ihm gesehen, frei sey, sondern die Schwierigkeit ist, zu zeigen, wie jene unbedingte Freiheit und Kraft in der Bindung und Hemmung des irdischen Elements, den Fesseln der Starrheit und Beharrlichkeit, dennoch frei seyn könne, und in welche Gränzen sie eingeschlossen sey. Hier kann der unbestimmte Begriff der Freiheit mit der Natur des Menschen verglichen werden, dies führt uns auf die Theorie der Entwickelung des Menschen, die Geschichte der Menschheit, im allgemeinen höhern Sinne d. h. nicht auf den Einzelnen als solchen.

Die Theorie des Menschen hat demnach drei Theile: 1) Die Naturgesetze des Bewußtseyns; 2) die Bestimmung des Kraftmaßes des Menschen, oder die Freiheit; 3) die Entwickelung, oder die höhere Geschichte des Menschen.

Vor allem muß man bei der Theorie des Menschen sich klar zu machen suchen, welche Stelle der Mensch in der Reihe der Productionen einnehme, in welchem Verhältniß er stehe zu dem Ganzen der Natur und der Welt. — Obgleich ursprünglich dem irdischen Elemente nur zwei Grundtriebe beiwohnen, der Trieb der Selbsterhaltung und der Trieb der Absonderung, Individualität und Entwickelung, so kann sich doch später, wenn das irdische Element sich schon sehr entwickelt hat,

noch ein höherer bilden: der Trieb der Rückkehr in die freie Welt, die Sehnsucht nach der verlornen Freiheit. Dieser Trieb kann aber erst später entstehen, nur der letzte des irdischen Elements seyn, da er in Widerspruch steht mit dem einen ursprünglichen Triebe der Selbstheit. Erst wenn dieser zerstört ist, kann der andere Spielraum gewinnen, sich zu entwickeln.

Anmerk. Zu dem Triebe der Entwickelung gehört der Trieb der Vereinzelung und der Aeußerung. Der Trieb der Rückkehr in die Welt ist ein höherer, der erst bei steigender Entwickelung entstehen kann.

Obgleich der Trieb der Selbstheit, als ein mit der Beharrlichkeit verbundener, ursprünglich dem irdischen Elemente beiwohnt, so ist er doch nicht absolut ewig, er ist nur das Negative, die wesentliche Unvollkommenheit des irdischen Elements, so daß bei steigender Entwickelung er immer mehr und mehr sich verliert und am Ende sich ganz auflöset und vernichtet.

Der Trieb der Entwickelung wächst immer mit der Entwickelung selbst, der andere bleibt sich immer gleich. Je mehr der erste an Macht gewinnt, desto mehr modificirt und bändigt er den andern. Der Trieb der Entwickelung ist der Trieb des irdischen Elements, seine Form zu verlassen und in eine andere überzugehen. Das irdische Element kann keine andere Aufgabe haben, als sich in eine höhere Form aufzulösen. Erst in dem Menschen, dem höchsten Gipfel der Organisation, wird dieser Trieb des irdischen Elements so erhöht, daß die Sehnsucht zur Rückkehr in die freie Welt entsteht. Der Mensch erst ist ein fähiges Organon der Sehnsucht nach dem Uebergange in die göttliche Freiheit, der Auflösung in das höhere Element. Auf diesen letzten Trieb des irdischen Elements müssen wir den Zweck des Menschen beziehen.

Der Hauptpunkt über die Natur und das Wesen des Menschen, der nun kann ins Klare gebracht werden, ist die Freiheit. Vorher konnte blos im Allgemeinen behauptet werden, daß Freiheit das Wesen des Menschen sey — daß Freiheit soviel als Ichheit, und also der Mensch nothwendig frei seyn

müsse. Von dem eigentlichen Verhältnisse des beschränkten Menschen zum Ganzen aber kann nur jetzt die Rede seyn. Es kann erst hier aus dem hohen Standpunkt der Welt und Natur erklärt, es kann nur durch die genetische Untersuchung und Ansicht des Menschen richtig dargestellt werden. Auch könnte man hier die Analyse des Bewußtseyns wiederholen, die noch in einem andern Lichte erscheinen würde; doch wäre es überflüssig, dies in der ganzen Ausdehnung zu thun.

Wir gehen zuerst zu den Gesetzen des Bewußtseyns, den Denkgesetzen, über. — Aus dem Begriffe der Natur, der Welt und ihrer Erklärung ergiebt es sich, daß die Gesetze des Bewußtseyns sowohl, als der Materie, das abgeleitete, untergeordnete und zweite sind, und das Erste doch überall die Kraft, die Freiheit, und wenn von geistigen Beziehungen die Rede ist, der Sinn, der Geist. Nur das Abgeleitete hat Gesetze, im Bewußtseyn sowohl als in der Materie.

Wir fragen jetzt zuerst, was das Gesetz an und für sich selbst sey?

Auf der vierten Stufe, wo der Kampf der Elemente sich scheidet in die himmlische und in die irdische Welt, entsteht das Gesetz auf eine zweifache Art.

Anmerk. Auf der vierten Stufe entsteht das Gesetz erst als ein eigenes Princip, als eine eigene Kraft; es kommt erst hier zum Bewußtseyn. Früher wurde es blos befolgt; auf der vierten Stufe, wo Gutes und Böses sich scheiden, entwickeln sich erst alle Elemente des Gesetzes, das absolute Ziel und die absolute Bedingung, im Gegensatze des Verwerflichen, Schlechten. Das Gesetz kommt zum Bewußtseyn, mit dem Bewußtseyn, daß es Gesetz ist, und befolgt werden muß. Die allgemeinen Gesetze der Weltentwicklung sind Gesetze der Freiheit. Der Anfang ist die Freiheit selbst, und die Gesetze des Werdens sind ihre Grund-Form. Die Gesetze, die aus der Grundform der Beharrlichkeit sich entwickeln, sind Gesetze der Nothwendigkeit, der Trägheit. Jene höhere Nothwendigkeit, die in den ersten Stufen vorhanden war, widerstreitet der Frei-

heit nicht. Nur das, was man gewöhnlich nothwendig nennt, die Vernunftnothwendigkeit, die aus dem irdischen Element, der Beharrlichkeit, entspringt, ist der Freiheit entgegengesetzt.

In dem irdischen Element entsteht das Gesetz durch die Grundform der Beharrlichkeit. Das Beharrliche, in Beziehung auf mögliche Entwickelung, ist ein Gesetz.

So wie die Gesetze das Untergeordnete sind, muß man auch nicht vergessen, daß in dem irdischen Element alle Gesetze nicht absolut sind, sondern mit der Entwickelung allmälig modificirt und endlich ganz aufgehoben werden sollen. Die Beharrlichkeit, aus der die Gesetze entspringen, ist ja nicht das Ziel der Weltentwicklung, sondern ihre Schranke, die zuletzt aufgelöst und weggeräumt werden muß.

Auf eine andere Weise entwickelt sich das Gesetz in dem geistigen und freien Elemente. Hier findet jener Begriff eines an Beharrlichkeit gebundenen und durch alle Entwickelung fortgehenden Gesetzes nicht statt; dagegen entsteht ein anderes und zwar weit höheres und edleres Element des Gesetzes. Das Element des Gesetzes, welches für das irdische Element aus der Form der Beharrlichkeit abgeleitet wurde, ist die Regel. Das gemeinschaftliche Beharrliche für eine mannichfaltige Reihe von Entwickelungen heißt Regel.

In dem geistigen Element entspringt das Gesetz aus der doppelten Beziehung auf die unendliche Fülle und die unendliche Einheit. Das geistige Element strebt nach unendlicher Fülle; zugleich aber soll bei diesem Streben die unendliche Einheit nicht verloren gehen, sondern beide verbunden werden. Aus diesem doppelten Streben nun entsteht eine andere Art von Gesetz. — Es ist ein gewisses Ziel gegeben, das erreicht werden soll, die unendliche Fülle, und eine gewisse Bedingung, unter welcher es erreicht werden soll, die Beibehaltung der unendlichen Einheit. Es entsteht also etwas Gleichförmiges und Gesetzmäßiges im Ganzen des Elements. Dasjenige, was im Gebiete der höchsten irdischen Organisation dieser am meisten ent-

spricht, ist das Ideal; ein gewisser gemeinschaftlicher Typus aller Gestaltungen und Configurationen in der höchsten irdischen Organisation, wo man in der unendlichen Mannichfaltigkeit der Natur doch auch zugleich eine wahrhafte Einheit gewahr wird. — Alle jene Gestaltungen, wo neben der Mannichfaltigkeit zugleich die Einheit erscheint, nehmen Theil an der höhern, geistigen Gesetzmäßigkeit, sie sind gleichsam die Formen des geistigen Elements des Gesetzes, eben so viele verschiedene Ausdrücke des Ideals. —

Wir haben also zwei Arten von Gesetzen: Gesetze, welche aus der Form der Beharrlichkeit für das irdische Element entspringen, strenge Regeln, und die höhere Gesetzmäßigkeit des geistigen Elements, Gesetze der freien Formen.

Die Gesetze der Formen sind viel freier, wie jene, die aus der Beharrlichkeit herfließen, weil bei ihnen eine unendliche Mannichfaltigkeit möglich ist, das gegebene Ziel zu erreichen. Das Ziel ist zwar unabänderlich, bestimmt auch die Bedingung, unter der es erreicht werden soll; aber es giebt unendlich viele Methoden. Es ist ein Ideal, eine eigentliche höchste Regel. In der Art und Weise es zu erreichen, ist die höchste Mannichfaltigkeit möglich. Der freien Thätigkeit ist ein absolutes Ziel gesetzt, die unendliche Fülle, aber es ist auch eine absolute Bedingung gegeben, unter der es erreicht werden soll, die unendliche Einheit; durch diese entsteht zwar eine Gesetzmäßigkeit, aber keine strenge Regelmäßigkeit für das Geistige in dem Gesetze.

Das was die unendliche Einheit und die unendliche Fülle verbindet, ist die Form. Diese ist eine Verbindungsweise von beiden.

Das Ziel, zu welchem die Formen nur Annäherungsversuche sind, ist das Höchste. Dieser Annäherungsversuche giebt es unendlich viele. Die Mannichfaltigkeit der möglichen Formen ist schlechthin unermeßlich. In allen Wesen, wo Formen statt finden, sind dies nur verschiedene Verbindungsweisen der unendlichen Fülle und der unendlichen Einheit. Das Ideal ist nichts anders, als das absolute Ziel, bezogen auf die unendliche Man-

nichfaltigkeit von Annäherungsversuchen, die zu diesem möglich sind.

Das Gesetz hat zweierlei Elemente, die äußere Form und das innere Wesen. Die äußere Form fließt hier aus der Regelmäßigkeit, sie besteht in der Regel, das innere Wesen in der Möglichkeit der Rechtfertigung der Bedeutung des Gesetzes.

Sind Gesetze bloße Schranken der Beharrlichkeit, blos beharrliche Schranken, so fragt sich nicht, ob sie möglich, sondern ob sie gut sind. Das andere Element des Gesetzes, das Ideal, ist dasjenige, was das Gesetz rechtfertigt. Im Gesetze ist entweder etwas, was schlechthin seyn muß, oder seyn soll. Wird das Gesetz in der ersten Bedeutung genommen, so wäre es absolut, so wäre die Freiheit das untergeordnete, eine Ansicht, welche unsere Ansicht als durchaus dem Grundcharakter der Ichheit widerstreitend schlechterdings verwirft; so wie die Gesetze das Untergeordnete, sind sie auch relativ, sie müssen bei der endlichen Vollendung der Weltentwicklung eben so wie die Beharrlichkeit selbst, woraus sie entsprangen, weggeräumt und aufgelöst werden.

Selbst die Gesetze der Freiheit, des Werdens sind in einem höhern Sinne genommen nur relativ, sie gehen ja nur dadurch hervor, daß die Freiheit noch nicht vollendet ist; ist dieses höchste Ziel erreicht, so fallen auch sie weg. Die Gesetze der Nothwendigkeit aber, die aus der Beharrlichkeit entspringen, sind noch viel weniger absolut.

Die zweite Art des Gesetzes ist ein Sollen, die Beziehung auf ein Ziel, das erreicht werden soll. — Erst durch diese kommt Verständlichkeit in den Begriff des Gesetzes. Es erscheint als das Mittel zu dem Ziele, welches erreicht werden soll. Die absolute Forderung, oder das Ideal läßt sich für den Einzelnen als nothwendig aufzeigen, da in dem Ganzen dieselbe Richtung ist.

Es giebt ein Ziel, das schlechthin Ziel ist, für das Besondere wie für das Ganze, für den Menschen, wie für die Welt.

Anmerk. Das höhere Gesetz besteht aus zwei Elementen; das Ideale, was das Gesetz zum Gesetze macht, die absolute Foderung, das letzte Ziel und die erste Bedingung. Das Ideal ist Verbindung von Einheit und Fülle, die Regel ist Mittel und Weg dazu. Die Regel ist mehr practisch. Alle Bildung, die nicht gedacht wird als Annäherung zur Gottheit, ist keine sittliche, sondern nur ein Naturspiel der Kraft zu nennen. Die Gottheit aber ist die Macht der Verbindung von Einheit und Fülle. —

In dem Ideale der absoluten Forderung ist das Wesen des Gesetzes zu suchen. Die äußere Form des Gesetzes, die Regelmäßigkeit, welche aus der Grundform, der Verharrlichkeit, der Unvollkommenheit des irdischen Elements entspringt, ist ebenso wenig absolut, wie diese selbst.

Gesetze sind überall nur das Untergeordnete. Das Ziel ist das höchste, sie sind nur Mittel zu dem höchsten Zwecke; ist dieser erreicht, so fallen die Mittel natürlich weg.

Nur nach dieser Ansicht ist denn auch die Freiheit für den Einzelnen möglich, da nach ihr erstens keine Schranken absolut sind, und zweitens auch das Innere frei ist.

Wir gehen hier zu der wichtigern Frage von der Freiheit des Menschen über. Die Freiheit des Menschen ist seine Kraft in Beziehung auf die Welt, und die Hauptfrage bei dieser Untersuchung ist: hat der Mensch die Kraft, auf die Welt einzuwirken, oder nicht?

Auch auf dem Standpunkte des Lebens denkt man sich bei der Frage über die Freiheit den Menschen im Gegensatze gegen die ganze Welt und Natur. Hier erscheint der Mensch freilich als sehr schwach, da das Einzelne von dem Ganzen natürlich sehr beschränkt wird. Allein hierauf kommt es nicht an bei der Frage über die Freiheit; sondern es fragt sich nur, ob der Mensch auch in die Welt wirken, in ihr etwas hervorbringen kann. Ist dies nicht der Fall, so ist er auch nicht frei. —

Wir müssen hier zuerst Rücksicht nehmen auf die idealistische Ansicht der Welt, als eines unendlichen Ichs im Werden, um von diesem Standpunkte aus zu einem befriedigenden Resultate

zu gelangen. Nur wenn die Welt als **werdend** gedacht wird, als in steigender Entwickelung sich ihrer Vollendung nähernd, ist die **Freiheit möglich**. Wäre die Welt vollendet, so könnte auch in ihr nichts mehr verändert, gewirkt und hervorgebracht werden, und die Freiheit wäre unmöglich.

**Anmerk.** Durch die aus der griechischen Philosophie genommene unrichtige Vorstellung des Verhältnisses der Gottheit zu der Welt sind alle jene Streitigkeiten in der Moral und Theologie über die sittliche Freiheit des Menschen entstanden. Denkt man sich die Welt als ein willkürliches Product der Gottheit, so ist Vorstellung der Prädestination gar nicht zu vermeiden, so ist alles, was in der Welt sich vorfindet, das Gute wie das Böse, das Werk der Gottheit, sie hat alle Begebenheiten vorhergesehen und vorherbestimmt, und die Freiheit des Menschen ist dann gar nicht zu retten. Was man auf diesem Standpunkt von Zulassung des Bösen sagt, ist eine künstliche Hypothese, die nichts erklärt.

Der irdische Mensch ist eine bestimmte, nothwendige Stufe in der Reihe der Organisationen, und hat einen bestimmten Zweck. Dieser Zweck des irdischen Elements auf der höchsten Stufe der Organisation ist, sich **aufzulösen**, in eine **höhere Form übergehen**, in die **Freiheit des höhern Elements zurückzukehren**. Auf den Menschen ist also bei diesem Streben sehr mitgerechnet. Er ist nicht abgesondert von der Welt, sondern greift lebendig in dieselbe ein und kann durch sein Thun und Wirken ihre Zwecke kräftig befördern. Indessen ist es klar, daß die Kraft, reell in die Welt einzuwirken, die Welt mit zu vollenden, dem Menschen weniger als **Einzelnen**, wie der Menschheit im Ganzen zukomme. Die Menschen insgesammt erscheinen als ein Ganzes, nicht nur durch die Aehnlichkeit der Organisation, sondern noch mehr durch die Gleichheit ihrer Bestimmung. Alle Menschen sind eben so viele Kraftäußerungen der Erde zu einem und demselben Ziele: der Wiederherstellung der Freiheit, der Rückkehr in das höhere Element. Nur der Menschheit im Ganzen kann die ganz positive Freiheit und Kraft, in die Welt einzu-

wirken, die Welt zu bilden und zu vollenden, zugeschrieben werden, nicht dem Menschen als Einzelnen.

In dem Einzelnen geht der Trieb der Vereinzelung immer weiter, und hierdurch kann der Zweck des irdischen Elements erreicht werden. Als Naturwesen ist der Mensch um so vollkommener, je selbstständiger und individueller er ist. Allein der Trieb der Selbstheit und Individualität ist doch der untergeordnete in dem irdischen Elemente; zuletzt muß er doch bei steigender Entwickelung allmälig sich auflösen in Liebe, die beschränkte Persönlichkeit muß wegfallen, und alles in die Einheit zurückkehren.

Die positive Freiheit des Menschen hat daher nur statt in Beziehung auf das Ganze, sie ist nur in der Liebe und Gemeinschaft und an diese gebunden. — Die negative Freiheit ist dadurch gesichert, daß keine Schranken absolut sind; auch hat der Mensch ja immer die Fähigkeit des Entschlusses, er bleibt immer sein Herr, so mächtig auch von allen Seiten auf ihn eingewirkt wird.

An die Untersuchung über die Freiheit des Menschen schließt sich jene über die Unsterblichkeit gleich an. Die Frage über die Freiheit, die Kraft des Menschen, steht in der nächsten Beziehung auf jene von der Realität der Seele. — In dieser Frage kann keineswegs von der Realität der Seele überhaupt genommen die Rede seyn; blos auf das Reale gesehen wäre die Antwort bald gegeben, das Einzelne müsse vergehen, das Allgemeine sich an das Allgemeine anschließen. Es ist dies die reine realistische Ansicht, z. B. des Spinoza. Nach ihm besteht die Unsterblichkeit der Seele darin, daß das, was wirklich real und ewig ist, in des Menschen Geist und Thun, in seinem Denken und Handeln nicht vergeht; an eine Fortdauer und Erinnerung der Persönlichkeit aber ist nicht zu denken. In unsere idealistische Ansicht übergetragen, würde dies so viel heißen, als: die Unsterblichkeit der Seele besteht darin, daß die freie Seele wieder zurückkehrt in die göttliche Freiheit, wobei denn freilich die beschränkte Persönlichkeit verloren gehen muß.

Dieser Ansicht ist entgegengesetzt die Behauptung der Fort-

dauer beschränkter Persönlichkeit und die Erinnerung als Faden des Bewußtseyns.

Die dritte Meinung von der **Seelenwanderung**, die Ansicht des **Mysticismus**, schon wegen ihres hohen Alters so merkwürdig, liegt in der Mitte von beiden. Diese läßt die Seele nicht gleich, sondern erst nachdem sie mancherlei Formen gewechselt, in die volle Freiheit übergehen.

Wir nehmen hier die Seelenwanderung im allgemeinsten Sinne als Fortdauer des Geistes bei abwechselnden Formen und Organen, nicht etwa wie in der ältesten mystischen Ansicht als eine Strafe und immer fortgehende Verschlimmerung; sondern die Seele geht nur nicht gleich in die Gottheit über, sie durchwandert noch andere Formen und Entwickelungen, ehe sie sich mit dieser vereinigt. Daß ein Geist mehrere Hüllen annehmen, an mehrere Vehikel gebunden seyn kann, ist an und für sich nicht undenkbar; doch liegt diese Untersuchung außerhalb der Gränzen der Philosophie. —

Die ganze Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele muß durch die idealistische Lehre geläutert, berichtigt und von Mißverständnissen gereinigt werden. —

In der bisherigen Philosophie ist sie meist ganz passiv. Man redet gewöhnlich von der Unsterblichkeit der Seele in der Philosophie als von etwas, das dem Menschen auch ohne sein Zuthun nothwendig beiwohnen müsse, und der menschlichen Seele überhaupt entweder schlechterdings zukomme oder versagt sey. Die Unsterblichkeit der Seele darf gar nicht von dieser passiven Seite betrachtet werden, als ob der Mensch durch sein Thun und Wirken nichts zu ihr beitragen könne, sondern sie muß mit seiner Freiheit in Beziehung gesetzt, und als ein Gut angesehen werden, das der Mensch durch die zweckmäßige oder unzweckmäßige Entwickelung seiner freien Thätigkeit entweder erhalten oder verlieren kann. Hat der Mensch sowohl die negative Freiheit, durch alle Hemmungen und Schranken durchzubrechen, alle Hindernisse und Beschwernisse, die seiner Entwicklung sich entgegenstellen, besiegen zu können, als die positive, auf die Welt selbst thätig zu wirken, in ihre Entwicklung lebendig einzugrei-

fen, so hat er auch die Kraft, sich über die Gränzen dieses irdischen Daseyns hinaus eine Existenz in der Welt zu sichern, der irdischen Beschränktheit ungeachtet, durch alle möglichen Stufen der Entwicklung, durch seine geistige Fortdauer sich zu erhalten, und so oft auch neue Hindernisse sich ihm in den Weg stellen sollten, durch verdoppelte Kraft diese immer wieder zu besiegen. Die wahre Philosophie hat also die Unsterblichkeit als eins anzusehen mit der Freiheit und Kraft des Menschen und als erstes Princip hierüber aufzustellen: „Der Mensch muß, um über die beschränkten Gränzen des irdischen Lebens sich zu erheben, seinem Wesen die höchste Allgemeinheit und Freiheit zu geben suchen." — Daß alle Naturproducte ewig dauern, der Mensch als Erdindividuum unsterblich sey, folgt nicht aus der Weltentwickelung.

Der Mensch ist der höchste Versuch des irdischen Elements, zur verlornen Freiheit zurückzukehren, daher ist diese Production von der Mutter frei gegeben und ihrer eigenen Leitung überlassen. Sie hat alle Mittel, sich in die Ewigkeit, die Freiheit der höhern Welt den Eingang zu verschaffen. Bedienen die Productionen sich des dargereichten Geschenkes nicht, suchen sie dem Triebe nach der Rückkehr in die höhere Welt, der in ihnen liegt, nicht die höchste Bildung und Kraft zu geben, so daß dieser durch die Fesseln des irdischen Elements zu dem himmlischen, göttlichen Leben sich freie, lichte Bahn brechen könne, so sinken sie wieder in den Naturlauf zurück. Der Mensch, der für alles Göttliche, Unsterbliche immer mehr und mehr stumpf wird, muß natürlich in irdischer Beschränktheit und Unvollkommenheit befangen bleiben, in Körperlichkeit und Starrheit, in Irrthum und Finsterniß vergraben. Die Behauptung, daß ganz unsittlich gewordene Menschen zur Stufe der Thierheit hinabsinken, so daß dann für solche Menschen die geistige Fortdauer nicht statt habe, ist gar nicht so leicht zu verwerfen. Ob aber die Lebenskraft in der Thierseele untergehe oder nicht, ist eine andere Frage.

In allem Dichten und Denken, wie im Thun und Handeln des Menschen, findet die doppelte Richtung seiner freien Thätigkeit statt, entweder daß er sich erhebe zu dem Göttlichen, Un-

endlichen; oder zurücksinke in die Beschränktheit und Unvollkommenheit des todten, kalten, irdischen Elements.

Die Naturbestimmung des Menschen ist Rückkehr in die verlorne Freiheit. Die Stufe, auf der er steht, ist die der wiedererwachten Sehnsucht nach dem unendlichen göttlichen Leben. Insofern wäre jene Ansicht der Unsterblichkeit die höchste, nach welcher diese in der Wiedervereinigung mit der Gottheit, in der Rückkehr in das ewige Reich der Freiheit, des Lichts und der Liebe besteht, wobei dann die beschränkte Persönlichkeit ihrer Schranken entledigt wird, die Trennung des Bewußtseyns aufhört, und alles in die ursprüngliche Einheit zurückkehrt, die aber durch die unendliche Fülle bereichert und vollendet ist. Diese Unsterblichkeit ist allerdings die höchste, nur muß sie ganz idealistisch genommen und alles Realistische davon entfernt werden, sie ist die letzte Stufe der Weltentwicklung, aber deßwegen nicht die einzige für den Menschen.

Keine Art des menschlichen Denkens, Empfindens und Handelns ist so unbedeutend und geringfügig, daß diese zweifache Richtung nicht daran erschiene.

Die Philosophie hat vorzüglich zwei Grundirrthümer zu widerlegen, nämlich erstens, daß die menschliche Seele sich in Nichts auflösen könne, und zweitens, daß die Unsterblichkeit dem Menschen ohne sein Zuthun schon vollständig gegeben sey; sie bestimmt die Unsterblichkeit als Rückkehr in die verlorne Freiheit, Wiedervereinigung mit der Gottheit. Sie behauptet dagegen, daß die Seele des Menschen sich keineswegs in Nichts auflösen könne, womit die Meinung, der ganz unsittlich gewordene Mensch müsse zur Thierheit herabsinken, nicht in Widerspruch steht, da sich auch die Lebenskraft der Thiere nicht ganz in Nichts auflösen kann; und zweitens, daß der Mensch sich seine Unsterblichkeit als die Rückkehr zur verlornen Freiheit auch selbst mit erringen müsse.

Eine andere Frage aber ist jene, ob diese Wiedervereinigung mit der Gottheit gleich eintrete nach dem irdischen Tode oder ob ihr noch mehrere Entwickelungen vorhergehen.

Nach dem Princip des Idealismus ist die Welt eine Reihe

von Entwickelungen, in welcher der Mensch eine bestimmte Stufe einnimmt. Eine solche Reihe von Entwickelungen für alle Einzelnheiten anzugeben, ist Sache der Geschichte, nicht Sache der Philosophie, oder kann überhaupt nicht bestimmt werden. Die Philosophie kann für die speciellen Entwickelungen nur die äußersten Gränzpunkte angeben.

Für die Entwickelungsreihe der Einzelnheiten giebt sie nur den Anfangs- und Endpunkt an: was in der Mitte liegt, ist Gegenstand der Geschichte, oder der Offenbarung. Da der Mensch nach der idealistischen Ansicht der Welt eine bestimmte Stufe in der unendlichen Reihe von Entwickelungen ist, so müssen viele vorhergegangen seyn, und können noch viele folgen. Der Mensch ist in der Reihe der irdischen Productionen, deren Zweck die Rückkehr in die Freiheit ist, die höchste Stufe, er braucht jedoch nicht die letzte zu seyn in der Entwickelungsreihe des Weltganzen. Die Frage: ob die Rückkehr in die unendliche Freiheit gleich nach dem irdischen Tode erfolge, kann die Philosophie nicht beantworten, da, wie gesagt, es nicht in ihre Sphäre gehört, die specielle Entwickelung in ihrer Ausdehnung zu verfolgen. Dürften indessen Vermuthungen gelten, so müßte behauptet werden, daß der Mensch, so wie er ist, durchaus noch zu unvollkommen, zu irdisch sey, als daß jene höchste Art von Unsterblichkeit sich zunächst auf ihn beziehe, der Mensch müsse noch andere, wenn gleich irdische, doch weit mehr geläuterte und verklärte Formen und Entwickelungen durchgehen, ehe er an der ewigen Glorie der göttlichen Lichtwelt unmittelbar Theil nehmen könne.' — So wie auch in physikalischer Rücksicht die Sonnen als Mittelglieder zwischen der irdischen und der Licht-Welt zu betrachten sind; hier ist also zwar auch noch eine körperliche Form, die aber der Lichtwelt näher liegt, und ungleich verklärter und vollendeter ist; doch ist diese ganze Untersuchung nicht Gegenstand der Philosophie. Diese bestimmt zuerst die allgemeine Bedingung der Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit oder in der Sprache des Lebens, die Tugend, und dann den Endpunkt, die Rückkehr in die allgemeine Freiheit, die Wiedervereinigung mit der Gottheit. — Wenn gleich bei dieser die engen

Schranken der irdischen Persönlichkeit wegfallen, so braucht doch die Fülle der Individualität, die Blüthe der Bildung, die Erinnerung des Schönsten und Edelsten, was der Mensch sich errungen hat, nicht für ihn verloren zu gehen. Diese Fortdauer der Erinnerung ist es gerade, was dem Menschen die Unsterblichkeit interessant und wünschenswerth macht, sie ist gerade dasjenige, was die idealistische Ansicht der Unsterblichkeit vor allen anderen voraushat. —

Anmerk. Die gemeine Eigenthümlichkeit, die blos aus der irdischen Beschränkung entspringt, muß als das Vereinzelnde, Trennende, Beschränkende bei der Rückkehr in die allgemeine Liebe und Freiheit natürlich vertilgt werden. Sie ist's ja grade, die den Menschen von der höhern, geistigen Vereinigung mehr oder minder absondert und hemmet. Allein jene wahre Individualität, die unter der Bildung des Sittengesetzes sich zur höchsten Schönheit entfaltet, ist eben das Ziel des unendlichen Welt-Ichs. Streben nach unendlicher Fülle ist das höchste Gesetz aller geistigen Thätigkeit, aber unter der absoluten Bedingung, daß die unendliche Einheit dabei nicht verloren gehe.

Die idealistische Ansicht erklärt die Unsterblichkeit zwar auch aus einer Rückkehr in das göttliche Leben, sie nimmt aber den Begriff der Gottheit positiv, als das Befreiende die ergänzende Fülle, nicht wie der Realismus als bloße Einheit, daher auch nach ihr bei der Wiedervereinigung mit der Gottheit die Blüthe der Individualität für die Seele nicht verloren geht, nur die Selbstigkeit verschwindet, die Fülle der Entwickelung aber wird zur höchsten Schönheit veredelt und verklärt sich am Ziel der Weltentwicklung in die himmlische Lichtwelt.

Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob die Lebenskraft der Thierseelen und derjenigen Menschen, die dazu herabsinken, verloren geht oder fortdauert. — Hierüber läßt sich philosophisch nur soviel bestimmen: Alle Productionen des irdischen Elements sind nur Versuche zu der allgemeinen Freiheit. Mißlingen diese Versuche, dringen die organischen Productionen nicht zur Freiheit durch, so sinken sie wieder in ihre Grundquelle

zurück, ein gänzliches Aufhören ist aber beim Tode oder der Auflösung solcher Productionen nicht anzunehmen. Für diejenigen Productionen, die nicht zur Freiheit durchdringen, für die thierischen Lebenskräfte, d. h. wie die Alten sich ausdrückten, für die untern Seelenkräfte, wäre also eine physikalische Seelenverwandelung anzunehmen. Das Erdleben theilet und spaltet sich in Pflanzen- und Thierwelt, und kehrt bei der Auflösung der einzelnen Producte wieder in die Quelle, woher sie kamen, zurück; dies ist allerdings eine Art von Seelenwanderung, aber eine physikalische, ganz verschieden von der mystischen, moralischen.

Anmerk. Wenn aus der organischen Form nichts geworden, in dem Individuum keine individuelle Realität entstanden ist, so löset das Ganze sich auf; das Geistige kehrt in den Luftraum zurück, die Seelenkraft in die Erde. Die Kraft in einem organischen Product kann nicht untergehen, sie muß in ihre Quelle zurückfließen, wenn sie sich nicht aufschwingt zum Höhern. In dieser Quelle kann sie aber als lebendige, bewegliche Kraft auch nicht ruhig und unthätig beharren, da überhaupt nichts beharrlich ist, sondern sie muß sich in neue Productionen ergießen. —

Nur müssen wir noch einmal wiederholen, daß diese Bemerkungen nur episodisch sind, da ihr Gegenstand außer dem Kreise der Philosophie liegt.

Es sind vorzüglich drei Punkte, womit die Ansicht vom Menschen, aus dem Standpunkte der Natur- und Weltentwicklung, sich beschäftigt:

a) die Lehre von der menschlichen Kraft und dem menschlichen Daseyn im Verhältnisse zu dem Ganzen;

b) die Lehre von der Freiheit;

c) die von der Unsterblichkeit.

Es bleibt uns nun noch die Frage übrig von der eigentlichen Natur des Menschen im Ganzen genommen.

Das entscheidend charakteristische des menschlichen Bewußtseyns besteht darin, daß es äußerst zusammengesetzt ist, alle verschiedenene Arten des Bewußtseyns, die wir in der Weltent-

wicklung gefunden haben, treffen in ihm zusammen. Das irdische Element hält noch Ueberbleibsel von allen vorhergehenden Bewußtseynsarten in sich verschlossen, die in dem Menschen als dem höchsten Gipfel der irdischen Productionen wieder hervorbrechen.

Der Form des Ganzen nach ist das menschliche Bewußtseyn ein irdisches, vernünftiges. Vernunft ist diejenige Form des Bewußtseyns, die hervorgeht aus dem Einflusse des irdischen Elements auf die Denkkraft. Vernunft ist an die Erde gebundener, irdisch gewordener Geist. An die Grundform des irdischen Elements, die Beharrlichkeit, muß also das menschliche Bewußtseyn gebunden seyn, — gebunden an das Vorurtheil des Dings. — Diese Form ist es, was die Denkkraft zur Vernunft macht.

Obwohl beim freien Nachdenken das Zusammengesetzte des menschlichen Bewußtseyns sich jedermann leicht ankündigt, so muß man sich dieses doch in der Philosophie immer gegenwärtig erhalten. Das Zusammengesetzte aber ist es, was das Räthselhafte und Unauflösbare im menschlichen Bewußtseyn hervorbringt.

Wegen der Zusammensetzung des menschlichen Bewußtseyns aus so verschiedenen Zweigen findet zwar keine absolute Vollendung statt, aber es entspringt daraus eine große Mannichfaltigkeit, ein großer Reichthum, welcher allein die allumfassende Sphäre der Erkenntniß begründet, die wir in dem menschlichen Geiste bewundern.

Man erkennt nichts als sich selbst, man erkennt nur was man ist. Nun befinden sich aber in der menschlichen Natur Ueberbleibsel von allem; daher erstreckt sich die menschliche Erkenntniß soweit, und ist im Stande von der untersten Stufe des Werdens bis zur vollendeten Gottheit zu reichen, so daß man auf den Gedanken kommen sollte, Erkenntniß sey die höchste Bestimmung des Menschen, welches doch nicht der Fall ist.

Wenn ungeachtet dieses großen Reichthums des menschlichen Bewußtseyns die wirkliche vorhandene Erkenntniß im Ganzen genommen noch so gering ist, so muß der Grund die-

ser Unvollkommenheit einzig und allein darin gesucht werden, daß der menschliche Geist, auf die Stufe, die er in der Weltentwicklung einnimmt, und auf die in seinem ganzen Wesen vorherrschende Bestimmung gesehen, ein durchaus praktisches und kein theoretisches Wesen ist (wie jene Anlage zur Erkenntniß vermuthen ließ).

Der Mensch ist das höchste Product des irdischen Elements, das in ihm zur Freiheit durchzudringen strebt. Es setzen sich diesem Triebe von allen Seiten die mächtigsten Hindernisse entgegen. Das irdische Element wird in seinem rastlosen Streben nach Auflösung und Freiheit von den Fesseln der Beharrlichkeit überall gehemmt und zurückgehalten. — Soll nun der höchste Zweck des irdischen Elements durch den Menschen erreicht werden, so ist dies nur durch kräftiges Handeln und Wirken möglich. Die freie Thätigkeit des Menschen muß durch alle Hindernisse, die seiner Bestimmung sich entgegenstellen, mit angestrengter Kraft durchzudringen suchen. Die Bestimmung des Menschen kann nur praktisch erreicht werden.

Praxis ist die Thätigkeit eines Triebes und Bestrebens im Gegensatze von entgegenkämpfenden Hemmungen und Hindernissen. Insofern der Mensch das höchste Product des irdischen Elements ist, dessen Wesen vor allem darin besteht, daß ein mächtiger Trieb nach Freiheit tief in ihm verschlossen, der überall mit mannichfachen Fesseln umgeben und umschlungen ist, finden wir seine ganze Natur auf einen methodischen Kampf berechnet gegen die Hindernisse, die sich ihm von allen Seiten entgegenstellen. Wo der Trieb sich von selbst befriedigt, seinen Gegenstand ohne Mühe hervorbringt, da ist auch keine Praxis. Diese ist die Anstrengung seines Triebes im Gegensatze von Hindernissen; welche Anstrengung indessen, wenn sie gelingen soll, auf Wissen und Erkenntniß, auf Methode gegründet seyn muß.

Insofern die Praxis einzig darauf ausgeht, entgegenstehende Schwierigkeiten zu überwinden, ist sie freilich nur von negativem Werth, und die reine Erkenntniß als etwas positives behauptet den Rang über sie. Die praktische Aufgabe

des Menschen ist seine besondere, insofern er Mensch ist, d. h. ein durch irdische Beschränkung gebundenes Wesen; die reine Erkenntniß hat er als geistiges Wesen überhaupt, er theilt sie mit den höhern Geistern.

Die Praxis beruht auf der wesentlichen Unvollkommenheit des irdischen Elements, der Grundform der Beharrlichkeit. Allein mit Unrecht sieht man diese als absolut an. Die Praxis hat ja eben die Aufgabe, das Beharrliche aufzulösen, das Beschränkte, Irdische, das Ding zu vernichten. — Mit dem irdischen Element, der Beharrlichkeit hat es die Praxis allein zu thun. Daher muß auch in ihrer Sphäre der Begriff des Dings als zu ihrem Behufe gültig angenommen werden. Hier kann nun erst eingesehen werden, warum gewisse Grundsätze der Logik, Mathematik u. s. w., die auf dem Begriffe des Dings beruhen, als theoretische, als ungültig verworfen, als praktische aber gültig anerkannt worden sind; insofern ja die ganze Praxis es einzig und allein mit der Grundform des irdischen Elements, der Beharrlichkeit, zu thun hat. — So schiene also die Praxis ungeachtet ihrer Nothwendigkeit für die Auflösung der Aufgabe des Menschen etwas niederes, schlechtes, indem sie ja das Vorurtheil des Dings anerkennen und in das Gebiet des Gemeinen, Irdischen herabsinken muß. —

Anmerk. Auch in der wirklichen Welt erscheint ja ein ganz und gar praktisches Leben als etwas gemeines, beschränktes.

Es entsteht daher die Frage: ist die Praxis, wenn gleich zum Zwecke des Menschen unentbehrlich, denn wirklich und nothwendig ein Uebel? muß sie ihrer Natur nach den Menschen in das Gemeine, Niedere herabziehen? — Diese Frage muß durchaus verneint werden. Die Praxis als methodische Besiegung der Hindernisse, die sich dem Streben des irdischen Elements nach der unendlichen Freiheit entgegenstellen, hat keinen andern Zweck, als dem Menschen den Weg zu diesem höchsten Ziele durch alle Beschwerden hindurch zu bahnen. Die Praxis kann daher auch nur als Mittel zu diesem letzten Zwecke angesehen werden. Ist dieser erreicht, so fällt natürlich das Mittel weg. —

Durch diese Beziehung auf das Unendliche unterscheidet sich die höhere Praxis von der gemeinen, die nur auf die beschränkten Zwecke der niedern Bedürfnisse des gemeinen Lebens geht. — Der Sache nach soll alle Praxis nach dem Unendlichen streben; der Form nach soll auch an das Höhere erinnert werden. Dies geschieht dadurch, daß in der Methode der Gang und die Form der vollsten Freiheit beobachtet wird.

Wie ist nun diese Freiheit möglich, da doch die Methode der Praxis von der Voraussetzung des Beharrlichen ausgeht, nnd also aller Freiheit gerade zu widersprechen scheint? — Nur durch eine stete Progressivität ist dieser Widerspruch zu vermitteln. Wenn man gleich von etwas Beharrlichem ausgieng, so ist hier doch ein ewiges Leben und Bewegen, eine rastlos fortschreitende Thätigkeit, wodurch auch endlich das Beharrliche in freies Leben aufgelöst wird. Nur jene Methode, in der alles stehen bliebe und verharrte, ist als ganz irrig und dem Streben des Geistes höchst hinderlich zu verwerfen. —

Die allgemeinen Gesetze für die Praxis sind also: sie strebe nach dem Unendlichen, und zwar in steter Progressivität, in der freiesten d. h. in progressiver Methode.

Die Lehre von der Progressivität und Perfectibilität ist blos auf die Praxis anwendbar und keineswegs auf die Geschichte, wie man dies sehr irrig versucht hat. Eine fortschreitende Entwicklung und Perfectibilität paßt gar nicht auf die Geschichte, ist aber allgemeine Methode der Praxis.

Auf der fünften Stufe in der Weltentwicklung, d. h. in der des Menschen, entsteht auch erst der Irrthum. Der Grund von diesem liegt in der wesentlichen Unvollkommenheit des irdischen Elements, der Grundform der Beharrlichkeit. Wenn die Entwicklung den höchsten Grad erreicht hat, so entsteht in dem Menschen die Reflexion des irdischen Elements über sich selbst. Die Möglichkeit des Irrthums nun liegt in dem Wesen des irdischen Elements, das irdische Element ist eine Art von Nichtseyn. Das Seyn ist darin durch die Fesseln der Starrheit und Beharrlichkeit sehr gebunden; der Irrthum besteht seinem Inhalt nach aber darin, daß das Beharrliche, das

Ding, das Nichtseyn für das Reelle gehalten wird. Die Allgemeinheit dieser Verwechselung dieses Grundirrthums aber erklärt sich daraus, daß das irdische Element den Menschen von allen Seiten umgiebt, und ihn auf alle mögliche Art und Weise herabzieht in seinem geistigen Streben. Das irdische Element will seinem Hange zur Trägheit gemäß immer in sich selbst zurücksinken. Auch in dem Menschen ist dieser Hang noch herrschend, und setzt ihn immer der Gefahr aus, in den Schlamm der Schlechtigkeit und Nichtigkeit herabgezogen zu werden.

Das Resultat der ganzen Untersuchung über das Wesen des Menschen aus dem Standpunkte der Natur und der Welt ist also in Kurzem wiederholt folgendes: Der Mensch ist vernünftiges Wesen; das Bewußtseyn des Menschen ist seinem Ursprunge nach sehr zusammengesetzt, und daher sehr reich und umfassend. Seiner ursprünglichen Anlage nach ist für den Menschen viel Erkenntniß möglich. Wenn deren Umfang demungeachtet noch so geringe ist, so ist dies daher zu erklären, daß der Mensch wegen der überwiegenden Schwierigkeiten ein mehr praktisches als theoretisches Wesen ist. Die Praxis hat aber, wie gesagt, keinen andern Zweck, als alle Hindernisse, die dem Streben des Menschen nach dem Unendlichen im Wege stehen, wegzuräumen; sie muß jedoch, wenn sie den erwünschten Erfolg haben soll, auf Wissen gegründet, methodisch geleitet seyn.

Noch ist hier zu bemerken, daß die nähere Anwendung des Princips der Praxis, d. i. des Strebens nach dem Unendlichen, Kritik erfordert, weil sonst allerdings die Praxis irrig angewandt werden und manche von dem rechten Wege abführende Mißgriffe geschehen könnten. Das Streben der Medizin nach einer Universalmedizin, der Chemie nach einem Stein der Weisen sind Mißgriffe dieser Art. Doch hat das Streben nach einem so hohen Ziele, wenn gleich irrig angewandt, immer die heilsamsten Folgen gehabt, und manche große Resultate in der Wissenschaft veranlaßt; es hat den Geist der höhern Untersuchung geweckt, dem Geiste einen freiern, kühnern Aufschwung gegeben, und in dem Gebiete des menschlichen Wissens manche nie betre-

tene Wege zur wahren Erkenntniß der Welt und der Natur entdeckt und gebahnt, wenn der mechanische Gang in den Wissenschaften, das träge Verharren in der anerkannten Regel, in dem höhern Streben des Geistes nothwendig ein Stillstehen zur Folge haben muß. —

Es ist hier der Ort, das Verhältniß der Philosophie zum Leben, zu der allgemeinen Sphäre menschlicher Thätigkeit festzusetzen.

Die allgemeine Sphäre menschlicher Thätigkeit theilt sich in Praxis und in reine Erkenntniß oder Geschichte, denn alle reine Erkenntniß, die positiv ist, ist historisch. Nehmen wir nun an, daß die Geschichte des Menschen dem Menschen näher liegt, auch mehr verständlich ist, als die Geschichte der Natur, so wird es begreiflich, warum die eigentliche Geschichte die objectivste Erkenntniß ist. Die Möglichkeit der Historie liegt in dem zusammengesetzten Reichthum des menschlichen Bewußtseyns, welcher dem Menschen die Erkenntniß so vieler Formen möglich macht, und gewiß am meisten die Geschichte des Menschen selbst.

Anmerk. Alle vollendete Wissenschaft ist Geschichte. Der Zweck alles Wissens ist Weltverständniß, Weltweisheit, Geschichte mit einem Wort; — insofern die Geschichte alles Werden umfaßt. Auf dem höchsten Standpunkte aber giebt es nur Ein Werden, also auch nur Eine Wissenschaft, die Geschichte die sich aber in verschiedene Sphären eintheilt. Das was in aller Kunst und Wissenschaft das allgemeinste ist, ist das Historische, die historische Ansicht ist die höchste; auch die verständlichste, schlechthin populärste, allgemeinste. Jede Kunst oder Wissenschaft hat ihre eigene specifische Form und Methode, und nicht alle Menschen haben Sinn und Talent sich in diese einzulassen. Die Geschichte ist gleichsam formlos, sie ist die höchste, allgemeinste, natürlichste Form des menschlichen Geistes, zu der es keiner andern Vorbereitung bedarf. Für die Poesie sind wir nur empfänglich in dem Zustande des erhöhten Gefühls, des Enthusiasmus; die Philosophie ist selbst ein künstlicher

Zustand, der durch Anstrengung hervorgerufen werden muß. Die Geschichte ist die allgemeinverständlichste, natürlichste, objectivste Erkenntniß. —

Schon früher ist gesagt worden, daß alle wahre Erkenntniß genetisch d. h. historisch seyn müsse. Der Hauptpunkt aber, worauf es bei der Untersuchung des Verhältnisses der Philosophie zur Historie ankommt, ist die dabei stattfindende Rücksicht auf die Freiheit.

So wie in aller Geschichte, so werden wir auch in der Geschichte des Menschen eine gewisse Regelmäßigkeit in der Entwicklung gewahr, wie ist diese nun aber mit der Freiheit, der sie ganz zu widerstreiten scheint, zu vereinigen?

Zuerst muß hier erinnert werden, daß die Gesetzmäßigkeit die Freiheit nicht ganz ausschließe, sondern nur von der Unterordnung der einen unter die andere die Rede seyn könne, wo dann freilich unsere idealistische Philosophie der Freiheit den Vorrang geben muß. Es giebt keine absolute Gesetze, *) dennoch muß die Philosophie für alle Formen und Entwicklungen, den ersten Anfang ausgenommen, die Gültigkeit der Gesetze anerkennen. Je weiter die Entwicklung gestiegen ist, desto mehr wird die Gesetzmäßigkeit zunehmen; das Gesetz aber als Mittel zu dem höchsten Zwecke modificirt sich, je näher man diesem kommt, und fällt bei seiner Erreichung endlich ganz weg.

Die Philosophie hat hier hauptsächlich zu bestimmen, wie die Gesetzmäßigkeit der Geschichte bestehe, was es in ihr für Gesetze gebe, und wie diese sich zur Freiheit verhalten, und was sich überhaupt in der Geschichte a priori bestimmen lasse. In der Geschichte der Natur ist dies schon viel mehr geschehen, als in der Geschichte des Menschen. Man sah bisher die Geschichte des Menschen mehr in pragmatischer, moralischer d. h. in praktischer Hinsicht mehr mit praktischem Interesse an, nicht mit einem rein theoretischen Auge. Die beiden Grundsätze alles Werdens sind das Gesetz des Zurückkehrens in den An-

---

*) Erst auf der vierten Stufe entsteht das Gesetz, dies muß auch also für alle Producte dieser Stufe mehr oder weniger gelten.

fang, und des Ueberspringens in das Gegentheil. Die Philosophie hat nur das Verhältniß dieser Gesetze zur Geschichte des Menschen darzustellen.

Wir kommen hier nun noch einmal auf das menschliche Bewußtseyn zurück, um zu untersuchen, in wiefern diese allgemeinen Gesetze alles Werdens auch in ihm sich vorfinden. Eben weil das menschliche Bewußtseyn aus allen möglichen Formen des Bewußtseyns so äußerst zusammengesetzt ist, finden auch alle Gesetze, die früher in der Weltentwicklung sind aufgezeigt worden, für dasselbe statt. Doch sind ihrer so viele, daß die Schwierigkeit, sie alle einzeln aufzustellen, nicht geringe ist. — Die Anwendung der allgemeinen Weltgesetze auf das menschliche Bewußtseyn muß nach der Analogie bestimmt werden. Es ist früher gezeigt worden, daß das Gesetz des Ueberspringens in das Gegentheil für die Einzelnheiten gelte, weil diese Gegensätze haben; das Gesetz der Rückkehr in den Anfang aber für das Ganze, als welches keinen Gegensatz hat. — Das erste Gesetz ist daher anwendbar auf die Leidenschaften als Einzelnheiten, bei welchen Gegensätze stattfinden; das andere auf die Einbildungskraft, als eine Kraft, die etwas Ganzes ist.

Hier erklärt sich auch erst die in sich zurückgehende Thätigkeit des Ichs, welche dem Menschen nicht aus Hang zu seinem Selbst, sondern aus Unendlichkeit beiwohnt, weil die Einbildungskraft und die Denkkraft die allgemeinen Kräfte des Menschen sind. Die Leidenschaften als Einzelnheiten befolgen das entgegenstehende Gesetz. — Die einzigen Gesetze, die das menschliche Bewußtseyn für sich allein hat, sind die Gesetze der Vernunft; sie sind keine allgemeinen Weltgesetze, sie gelten nur in dem irdischen Element, und in den irdischen Bestandtheilen des menschlichen Bewußtseyns.

Da in dem Menschen alle Thätigkeiten und Kräfte ineinander laufen und aufeinander wirken, so entsteht hier natürlich eine große Mannichfaltigkeit und Verwicklung, welche die Philosophie nicht bis ins Detail verfolgen kann. Alle einzelnen Eigenthümlichkeiten des menschlichen Bewußtseyns ließen sich aus

der verschiedenartigen Zusammensetzung der menschlichen Natur leicht ableiten. Doch das ganze Spiel des menschlichen Bewußtseyns in seinen individuellen Fällen zu schildern, gehört nicht für die Philosophie, ist Sache des Geschichtschreibers und Dichters.

Unter die mächtigsten Triebe des irdischen Elements gehört der Trieb der Trägheit und Gewohnheit. Dieser mit dem Entwicklungstriebe zusammengenommen giebt den Trieb der Nachahmung. Auch diesen Trieb hat der Mensch mit dem irdischen Element gemein. Aus ihm lassen sich die Fertigkeiten erklären, auf welchen fast alle Praxis beruht.

Zum klarsten Beweise, wie in dem menschlichen Bewußtseyn alle Formen zusammentreffen, dienen die Grundgefühle der menschlichen Natur. Zorn, Traurigkeit, Lust und Furcht würden, wenn man alle andern Gefühle in ihre Bestandtheile auflösen wollte, die ursprünglichsten und letzten Formen des Gefühls seyn. Sie alle aber beziehen sich auf bestimmte Stufen der Weltentwicklung. —

Der Zorn bezieht sich auf die verzehrende Begierde des Feuers;

die Traurigkeit auf die schmerzliche Erinnerung der dritten Stufe, das Wasser;

die Lust und das Gefühl der Schönheit, insofern diese auf Vereinigung, auf Fülle geht, auf die reinfreudige Thätigkeit des Lichts;

die Furcht endlich auf den Schrecken des irdischen Elements bei dem Vorgefühle der Vernichtung.

Unter allen diesen Gefühlen ist dasjenige, welches sich zunächst auf das irdische Element bezieht, das bleibendste, dauerhafteste. Alle andere Gefühle sind mehr oder weniger vorübergehend. Die Furcht begleitet den Menschen immer, denn sie stammt aus dem Grundgefühle des irdischen Elements her. Mehrere Gefühle, die auf complicirte Verhältnisse gehen, wie der Neid, der Geiz, beruhen alle auf der Furcht.

Aus dem bisherigen ist so viel klar, daß die allgemeinen Gesetze der Weltentwicklung auch für den Menschen gelten,

und die **allgemeinen** Gesetze seines Bewußtseyns blos in diesen bestehen. Es fragt sich nun, wie sie auf die Geschichte anzuwenden sind. Das Gesetz, daß, wenn eine Thätigkeit den höchsten Gipfel erreicht hat, und nicht weiter mehr steigen kann, sie in den Gegensatz überspringt, wird sich in mancher Epoche der Geschichte offenbaren: so wie man auch oft in der Geschichte wahrnimmt, daß nach einer langen Reihe von Entwicklungen die Menschheit endlich wieder in den Anfang zurückkehrt, der dann freilich reicher erscheint, durch das, was die Thätigkeit von allen Stufen der Entwicklung mitbringt.

Das Eigenthümliche in der Geschichte des Menschen scheint darin zu liegen, daß hier beide Gesetze sowohl das für die Einzelnheiten, als für das Ganze ineinander verschmolzen gelten. Indem der Mensch sowohl eine **Einzelnheit**, als eine **Allgemeinheit** ist, sind beide auch auf ihn anwendbar.

Philosophisch kann man als allgemeines Gesetz für die Geschichte aufstellen, daß die einzelnen Entwicklungen gemäß dem für sie geltenden Gesetze des Ueberspringens in das Gegentheil Gegensätze bilden, in Epochen, Perioden zerfallen, das Ganze der Entwicklung aber einen Kreislauf bildet, in den Anfang zurückkehrt; ein Gesetz, welches allein auf Totalitäten anwendbar ist.

Die Anwendung dieser Gesetze auf die Geschichte des Menschen würde selbst zur Geschichte führen, und viel kritischen Geist erfordern. Die Philosophie steht in der Mitte zwischen der Praxis und der Geschichte, sie hat von dieser nur die Grundgesetze zu bestimmen, nur das aufzustellen, was für die Geschichte sich a priori bestimmen läßt. Doch ist dies vollkommen hinreichend, wenn man alles Fremdartige entfernt; z. B. die Theorie der Progressivität und Perfectibilität, die gar kein Naturgesetz ist für die Geschichte, sondern das praktische Gesetz für alle Methode.

Wie verhält sich nun die Freiheit neben jenen Naturgesetzen der Geschichte? — Die Gesetze der Geschichte sind die allgemeinen Weltgesetze, angewandt auf die Entwicklung der Menschheit; nun ist aber der Mensch außer der Menschheit

auch noch etwas für sich selbst, und insofern ist er den Gesetzen der Geschichte nicht unterworfen. Das äußere Wirken des Menschen gehört ihm nicht allein zu, sondern gehört in die ganze äußere Entwicklung der Menschheit, und ist insoweit den Gesetzen der Geschichte unterworfen.

Die irdischen Productionen des Menschen sind natürlich an die Gesetze der irdischen Entwicklung gebunden; doch findet auch hier eine große Freiheit statt. Dies wird am klarsten, wenn wir auf jene Erscheinungen aus der Geschichte des Menschen und seines Geistes sehen, die uns am nächsten liegen und am bekanntesten sind. Jedes Geisteswerk trägt den Charakter seiner Zeit. Der Einzelne kann nie sein Zeitalter ganz verläugnen, doch kann er sich über dasselbe erheben, ist an den Gang seiner Zeit nicht mit unabänderlicher Nothwendigkeit gebunden, und so muß es auch seyn, da es eine schlechte Freiheit wäre, wenn man nicht selbst die Kraft hätte, sie sich zu verschaffen. Im Ganzen ist also die Freiheit des Menschen neben den allgemeinen Gesetzen der Geschichte gesichert, indem sie für den Einzelnen nicht absolut gelten. Die innerliche Thätigkeit des Menschen aber, die gar nicht äußerlich erscheint, in eine ganz andere Welt hinüberstrebt, ist an die Gesetze der irdischen Entwicklung durchaus nicht gebunden.

Die innere Freiheit bleibt dem Menschen immer.

Außer jenen Grundgesetzen der Entwicklung ist noch ein Hauptpunkt in der Geschichte zu betrachten, welcher ganz in das Gebiet der Philosophie gehört. Dies ist der Anfang und das Ende der Geschichte. — Die Geschichte selbst kann hierüber keinen befriedigenden Aufschluß geben; Erfahrung — Thatsachen — Denkmäler reichen nicht bis an den Anfang der Geschichte, und Schlüsse, Vermuthungen aus Thatsachen gehören der Form nach nicht mehr in die Geschichte, als welche sich nur an Thatsachen hält.

Die Philosophie muß also den Anfang aller Geschichte angeben, und zeigen, und hiermit zugleich auch schon ihr Ende.

Der Mensch im Einzelnen wie im Ganzen weiß nichts über das Entstehen seines Geistes. Der Anfang der

Geschichte verliert sich überall in tiefes, geheimnißvolles Dunkel; die Geschichte selbst kann diesen Schleier gar nicht heben, und uns über ein Factum belehren, das ganz mystischer, wunderbarer Art ist. Er kann nicht anders als durch Offenbarung bekannt werden. Aus folgendem wird sich diese Behauptung näher ergeben.

Die Erde überhaupt ist eine zweifach zusammengesetzte Kraft: aus Erdseele und Erdgeist. Der vernünftige Mensch ist eine Hervorbringung beider Kräfte, der Erdseele als der gebährenden, und des Erdgeistes als der anregenden Kraft.

Sehen wir nun unter den höhern Producten der Erde, den Thieren, welche, die mit Werkzeugen begabt sind, die zu einem zweckmäßigen Gebrauche des Bewußtseyns eingerichtet erscheinen, so daß sie sich von der Vollkommenheit des Menschen nur um ein Geringes entfernen, und denen doch die Vernunft fehlt, so ist dies nur so zu erklären, daß sie von der Erde mit allem was diese ihnen verleihen konnte, ausgestattet sind, daß es ihnen nur an dem Anhauche des Erdgeistes zu fehlen scheint, um vernünftige Wesen zu werden. Auch in der vortrefflichsten Organisation eines Thiers liegt kein Grund, der auf irgend eine Weise den Anfang des höhern geistigen Bewußtseyns, wie dieses im Menschen statt findet, begreiflich machen könnte: man kann höchstens nur sagen, daß eine Disposition zu dem Geiste sich zeige.

Denken wir uns Geist und Körper getrennt und entgegengesetzt, wie dies auf der vierten Stufe erscheint, so tritt hier jenes Gesetz ein, daß eine Kraft, wenn sie ihr äußerstes erreicht hat, in das Gegentheil übertritt; so müßte denn auch, wenn die körperliche Organisation ihren höchsten Gipfel erstiegen hätte, diese gleich in ihren Gegensatz, den Geist, übertreten. Allein der Uebergang erfolgt nicht wirklich, es entsteht blos die Möglichkeit des Ueberspringens in den Gegensatz, blos die Disposition zur Vernunft, denn nur zwischen zwei sich gleichen geistigen oder körperlichen Kräften, die sich entgegengesetzt sind, folgt der Möglichkeit ineinander überzugehen sogleich die Wirklichkeit. Nun ist aber zwischen Geist und Körper kein

strenger, sondern nur ein ungleicher Gegensatz. Der Körper ist unendlich schlechter und unvollkommener; der Geist ist das Freie, Allgemeine, der Körper das Gebundene, Beschränkte. Daher auch hier, wenn die körperliche Organisation ihre äußersten Gränzen erreicht hat, diese nicht gleich in Geist übergeht, sondern eine bloße Möglichkeit, eine bloße Disposition dazu ist vorhanden; und diese Möglichkeit geht erst in Wirklichkeit durch den Anhauch eines höhern Geistes.

Keine Geschichte und keine Physik wird je die Geistigkeit des Menschen aus seiner Organisation erklären können. Man kann den Thieren weder alles Bewußtseyn absprechen, noch sie als mit Ichheit begabt ansehen; sie haben nur ein halbes Bewußtseyn, Seele ohne Geist; der Trieb und der Sinn ist in ihnen eben so mächtig, ja noch mächtiger als im Menschen, nicht nur in Rücksicht der Kraft, sondern auch der Freiheit; allein alles, was in ihnen Gedankenähnliches sich findet, ist so schwach, daß es nicht als eigentlicher Gedanke angesehen werden kann, und durch seine Unvollkommenheit zur Genüge beweist, wie wenig die Thiere denkende Wesen sind. In Rücksicht auf die Grundgefühle der menschlichen Natur, die aus der Beschaffenheit des irdischen Elements herstammen, erkennt der Mensch die edelsten Thiere als sehr nahe mit sich verwandt, und dennoch ist er so gänzlich von ihnen verschieden; die Mitwirkung des Geistes fehlt den Thieren. Der Geist hat den Menschen allein vorgezogen.

Anmerk. Es gibt manche Arten von Einwirkungen des Erdgeistes. Die Erde bringt hervor, der Erdgeist wirkt auf ihre einzelnen Producte. Der Erdgeist hat auf die Erde gewirkt, daß sie Thiere hervorgebracht hat, aber nicht auf die Thiere selbst; er steht mit diesem in indirectem, mit dem Menschen aber in directem Verhältniß; auf diesen hat er direct gewirkt.

Die Vernunft kann im Körper nicht von selbst anfangen, sondern der allgemeine Geist muß der dumpfen Thierseele sich mittheilen. Nur dadurch wird auch sie ein Ich, ein denkendes Wesen.

Daß aber dieser Anhauch nur Vernunft ward, dies liegt in dem Wesen der irdischen Natur der Menschen selbst. Vernunft ist an die Erde gebundener, irdisch gewordener Geist, daher ist sie auch das Allgemeine für den Menschen, das objectiv Nothwendige, das Charakteristische der Gattung. Wer keine Vernunft hat, hört auf Mensch zu seyn, entweder erhebt er sich darüber oder sinkt zum Thier hinab. Aber Vernunft ist auch eben darum nicht das höchste, sondern das Niedrige im Menschen; das Beschränkte an das Irdische gebundene. Vernunft ist das Vermögen zu denken, allein in der niedrigsten Anwendung, das Vermögen der Beziehung und Verbindung, und somit auch der Gedanken, der Mannichfaltigkeit und Einheit. Aber diese beiden Begriffe sind in der Vernunft von ihrer höhern Bedeutung herabgezogen auf das Endliche. Es ist hier nicht die unendliche Fülle und Einheit. Was aber das geistige Princip bewogen hat, gerade dem Menschen die Vernunft mitzutheilen, dies ist keine Frage mehr für unsere Untersuchung. Indessen kann man doch darauf sehr befriedigend antworten, daß wenn gleich der Mensch als organisches Wesen in einigen Theilen andern nachsteht, er im Ganzen genommen doch die schönste und vortrefflichste Hervorbringung der Erde ist.

Der Anfang der Vernunft ist historisch im höhern Sinne, ein Factum, das nicht in die Entwicklungsweise und Gesetze der uns umgebenden Welt paßt, sondern ein höheres wunderbares Factum. Die Geschichte kann über jenes Factum weder etwas mittheilen, noch etwas dagegen einwenden, es liegt weit über ihr Gebiet hinaus. Die Vernunft mußte schon sehr gebildet und entwickelt seyn, ehe überhaupt Erinnerung und Tradition anfangen konnte. Doch würde selbst die Geschichte, soweit dies möglich ist, die Bestätigung unseres philosophischen Satzes liefern; alle Mythologie und Tradition fängt an mit Offenbarung, dies ist, wenn gleich kein Beweis, doch eine Bestätigung unserer Behauptung. Indessen muß zwischen Offenbarung unterschieden und vielleicht eine zweifache angenommen werden.

Die Vernunft ist epidemisch, es kann sie ein Mensch dem

andern mittheilen; sie entstand auf den Anstoß eines höhern Geistes; nachher pflanzte sie sich von selbst durch Mittheilung fort. Sie ist das allgemeinste Merkmal der Menschen und als Anlage schlechterdings überall vorhanden, noch nirgend ist ein Volk gefunden worden, das ohne Sprache und ohne irgend ein Zeichen von Vernunft gewesen wäre. Es können aber auch einzelne Menschen, ja ganze Völker, durch Unsittlichkeit, Verwilderung, Krankheit die Vernunft verlieren. Die Vernunft ist die nothwendige Grundform des menschlichen Bewußtseyns, doch mit der bloßen Vernunft würde der Mensch sich nie zu dem Höhern, Göttlichen erheben. Die Vernunft ist nichts als ein abstractes Verbindungsvermögen, im Endlichen und mit dem Endlichen. Die sich selbst überlassene Vernunft würde nie auf den positiven Begriff des Unendlichen gekommen seyn, so endlos sie auch Endlichkeiten aneinander gereiht hätte. Alles Höhere, Göttliche im menschlichen Bewußtseyn beruht aber auf der positiven Idee des Unendlichen, zu der sich die Vernunft auch in ihrer größten Ausbildung und Verfeinerung nicht würde erhoben haben. — Was in dem Menschen durch Erinnerung erwacht ist, die Idee der unendlichen Einheit, diese allein gibt nur einen negativen Begriff des Unendlichen. Die Ahnung der unendlichen Fülle liegt freilich in der Natur des Bewußtseyns; doch wie etwas schwaches ist nicht eine Ahnung; diese kann doch nie der angestammten Trägheit des irdischen Elements das Gleichgewicht halten. Dazu bedarf es einer viel stärkern Triebfeder und Kraft. Diese ist nun die positive Idee des Unendlichen oder der Gottheit, welche in dem Menschen mit Begeisterung entsteht. Als Beispiel mögen die älteren (realistischen) Systeme der Griechen und die spätern des Pythagoras und Plato dienen, erstere sind ganz natürlich, und lassen sich aus der Vernunft und Erinnerung erklären, letztere aber keineswegs. Was den Menschen aber über die engen Schranken seines irdischen Bewußtseyns hinaus, von dem Endlichen zu dem Unendlichen erhebt und ihm den Blick in die höhere göttliche Welt öffnet, ist die Begeisterung. So verschieden nun die Begeisterung von der Vernunft ist, so verschieden muß auch der Anfang von

beiden erklärt werden. Der Ursprung der Begeisterung aus der bloßen Vernunft würde sich eben so wenig erklären lassen, als der Ursprung des Geistes aus der bloßen Thierseele.

Der Anfang der Begeisterung muß einer höhern Mitwirkung gleichfalls zugeschrieben werden; aber einer Mitwirkung von ganz anderer Art, als jene war, wodurch in dem Menschen zuerst die Vernunft entstand. Diese erste Offenbarung war bloß eine directe Einwirkung des Erdgeistes auf den Menschen; um in ihm die Vernunft, welche sich aus der körperlichen Organisation nicht von selbst entwicklen konnte, durch geistigen Anhauch hervorzurufen.

Anmerk. Wenn die Begeisterung einmal da ist, so pflanzt sie sich lebendig fort; es kann ein Mensch sie dem andern mittheilen, sie ist ebenso wie die Vernunft und das Böse epidemisch. — Die Vernunft entsteht durch das Einwirken des Erdgeistes auf die körperliche Organisation, es ist in dieser die größte Disposition zum Geiste vorhanden, und damit er sich vollkommen entwickle, bedarf es nur eines leisen Anhauches des Erdgeistes. Man kann wohl sagen, die Vernunft entstehe in dem Menschen durch den Anstoß einer anregenden Gottheit, und pflanze sich nachher epidemisch fort. Die positive Idee der Gottheit aber, auf der alles Höhere im Menschen beruht, muß dem Menschen eigentlich offenbart werden. Zu dieser kann die Vernunft sich nicht erheben. Den Naturgeist kann man durch die Vernunft wohl erkennen, aber nicht den lebendigen Gott selbst, den himmlischen Vater und Herrscher; der durch die Einwirkung des Erdgeistes in dem Menschen erwachende Trieb nach dem Unendlichen ist für sich nur Ahnung der unendlichen Fülle, die aber als solche viel zu schwach ist, den Trieb gegen alle Hindernisse, die sich ihm in den Weg stellen, zu erhalten und zu stärken.

Die zweite ist eine eigentliche Offenbarung, die Gottheit zeigte sich dem Menschen und offenbarte ihm ihr eignes Wesen. Die Geschichte fängt also mit einer zweifachen Offenbarung an. Die erste ist die Entstehung und Mittheilung der Vernunft,

die zweite die eigentliche Offenbarung, die Mittheilung der Begeisterung, welche auf der positiven Idee des Unendlichen oder der Gottheit beruht. Ueber diese zweite hat die Geschichte allerdings mitzusprechen; der Anfang alles Höhern im Menschen, das auf der Begeisterung beruht, nähert sich schon ihrem Gebiete. —

Alle Mythologieen und Traditionen, welche die Geschichte uns aufzeigt, enthalten so viele Spuren jener ältesten Offenbarung. Diese obgleich durch Mißverständnisse verdunkelten und entstellten Spuren muß die Philosophie alle gehörig zu würdigen wissen.

Anmerk. Die Erklärung und Erhaltung dieser Tradition ist Sache der Religion, hier hat die Philosophie ihre Gränze. Die Philosophie kann allerdings zeigen, daß eine Offenbarung mißverstanden ist, indem sie beweist, daß diese entweder sich selbst oder andern ewigen Wahrheiten widerspreche ꝛc. Dies ist aber blos ein kritisches Verfahren. Die Offenbarung wiederherstellen kann die Philosophie nicht, da der Inhalt der Offenbarung über die Kritik erhaben ist.

Kein Mensch entbehrt der Vernunft, aber wohl vermißt man bei vielen diese höhere Begeisterung, die auf der positiven Idee der Gottheit beruht. In dieser Rücksicht offenbart sich wie unter einzelnen Menschen, so auch in der alten Geschichte, unter ganzen Stämmen und Nationen, ein schneidender Unterschied, und es wäre ein vergebliches Bemühen, alle Nationen hier auf ein einziges System, auf einen Anfang bringen zu wollen. — Was aber den göttlichen Geist bestimmte, sich nur gewissen Menschen und Nationen und nicht allen zu offenbaren, das kann keine Nachfrage menschlicher Wißbegierde seyn. Vielleicht waren es die vorzüglichen sittlichen Eigenschaften, so wie die organischen, welche den Vorzug des Menschen vor andern Thieren, mit Vernunft begabt oder selbst begeistert zu werden, bestimmten.

Die Philosophie zeigt uns einen übernatürlichen

Anfang der Geschichte. Hierin liegt aber auch zugleich schon der Aufschluß über das Ende der Geschichte. Sind die Gesetze richtig, welche für die Geschichte angegeben wurden, bildet die Geschichte im Ganzen einen Kreislauf, so ist mit ihrem Anfange auch schon das Ende gefunden. Ist der Anfang mystisch und übernatürlich, so muß es auch das Ende seyn. In dieser Hinsicht ist also der Glaube an die Endigung in ein sichtbares Reich Gottes philosophisch vollkommen richtig.

Diese Idee eines sichtbaren Reichs Gottes auf Erden stellt uns die Religion auf. Bleiben wir bei dieser Idee stehen, so leuchtet ein, daß ein paradiesischer Zustand der Menschen auf Erden, der zwar nicht schlechthin vollkommen, doch durchaus reiner und geläuterter, und der höchsten Vollendung näher gebracht ist, bei der Unvollkommenheit und der Mischung des Guten und Bösen in der Welt gar nicht statt haben könne, ohne eine vorhergegangene scharfe Scheidung des Guten und Bösen. Sonach wird auch die Idee eines Weltgerichts, als des übernatürlichen Endes des Menschengeschlechts, philosophisch bestätigt. Doch die nähere Bestimmung dieser Ideen und der Glaube an das näher Bestimmte darin ist nicht Sache der Philosophie, sondern der Religion.

Das Resultat der ganzen Untersuchung ist: der Anfang der Geschichte kann nur durch Offenbarung erklärt werden. Diese ist von zweifacher Art: Mittheilung der Vernunft, Einwirkung des Erdgeistes auf den Menschen — und Mittheilung der Begeisterung, Anfang des Höhern im Menschen, was auf der positiven Idee des Unendlichen beruht, eigentliche Offenbarung.

Wie der Anfang der Geschichte war, so wird auch das Ende seyn, wunderbar, übernatürlich. —

Dies sind die wichtigsten Grundzüge zu der philosophischen Theorie der Offenbarung und die Grundlage des folgenden Abschnitts, der Theorie der Gotheit, und zu dem damit zusammenhängenden Begriffe der Kirche.

---

# Inhalt des dritten Theiles.

| | Seite |
|---|---|
| Vorerinnerung. | III. |
| Die Entwicklung der Philosophie. | |
| Zweites, drittes und viertes Buch. Die Psychologie als Theorie des Bewußtseyns. | |
| Erster Abschnitt. Theorie der Anschauung. | 3 |
| Zweiter Abschnitt. Theorie der Erinnerung des Verstandes. | 34 |
| Dritter Abschnitt. Theorie des menschlichen Bewußtseyns im Besondern. | 87 |
| Fünftes Buch. Theorie der Natur. | |
| Einleitung. | 110 |
| Vom Verhältniß der Philosophie zur Physik. | 123 |
| Theorie der Entstehung der Welt. | 136 |
| Sechstes Buch. Theorie des Menschen. | 193 |

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schlegel, Friedrich <<von>>,

Friedrich Schlegel's Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 180
6 nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts

Bd.: 3

Bonn 1846

Ph.u. 637 r-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047551-1